



**You have downloaded a document from  
RE-BUŚ  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Wiślanie w Ostojicevie a historia autoidentyfikacji na Śląsku Cieszyńskim

**Author:** Jan Kajfosz

**Citation style:** Kajfosz Jan. (2012). Wiślanie w Ostojicevie a historia autoidentyfikacji na Śląsku Cieszyńskim. "Literatura Ludowa" (2012, nr 6, s. 3-28).



Uznanie autorstwa - Bez utworów zależnych Polska - Ta licencja zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu zarówno w celach komercyjnych i niekomercyjnych, pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

## WIŚLANIE W OSTOJICÉVIE A HISTORIA AUTOIDENTYFIKACJI NA ŚLĄSKU CIESZYŃSKIM

### Wstęp

Niniejszy tekst stanowi relację z badań terenowych przeprowadzonych wśród potomków byłych mieszkańców Wisły i okolic w serbskiej miejscowości Ostojićevo (Ostoiczewo) położonej w części Banatu, która razem z Baćką i Sremem wchodzi w skład autonomicznego okręgu Vojvodina w Serbii. W dziesięciodniowych badaniach terenowych przeprowadzonych w 2008 r. brałem udział razem z Magdaleną Szyndler i Katarzyną Marcol. Ostatnia z wymienionych wróciła do Ostojićeva jeszcze dwukrotnie – w roku 2011 i 2012. Nasza ekipa nie była jedynym polskim zespołem, który prowadził badania w danej społeczności<sup>1</sup>. Dotychczasowy stan badań, jak również okoliczności emigracji mieszkańców Śląska Cieszyńskiego do Banatu, szerzej przedstawia M. Szyndler (artykuł w numerze). Skoncentruję się zatem na samych powodach, dla których społeczność potomków wiślan w Ostojićevie stanowić może dla współczesnego antropologa nader ciekawe i ważne wyzwanie.

Można zacząć od stwierdzenia, że główna fala emigracyjna z Wisły i okolic do tzw. Dolnych Krajów, mająca miejsce w połowie XIX wieku, nie była – biorąc za punkt odniesienia ówczesny stan świata i ówczesne sposoby jego konceptualizacji – wychodźstwem z Polski do Serbii, lecz migracją wewnątrzkrajową. Zarówno Śląsk Cieszyński (dzielnica pozostająca poza państwem polskim od XIV w., podzielona w roku 1920 między Polskę i Czechosłowację), jak i Banat (dziś na terenie Rumunii, Serbii i Węgier) wchodziły wówczas w skład jednego organizmu państwowego – monarchii habsburskiej. Dla etnografa mogą z tego wynikać konceptualizacyjne kłopoty biorące się stąd, że kategorie opisowe współczesnego języka nie zawsze muszą odpowiadać ówczesnym systemom pojęciowym i ówczesnej rzeczywistości. Z jednej strony pociąga to za sobą niebezpieczeństwo prezentystycznej projekcji współczesnych kategorii myślenia na przeszłość, z drugiej – daje szansę na fascynującą mediację między niesprowadzalnymi do siebie konwencjami komunikacyjnymi i związanymi z nimi obrazami świata.

Ostojićevo, które w węgierskiej wersji Tiszaszentmiklós zachowuje swą wcześniejszą nazwę (Święty Mikołaj nad Cisą), to wieś wieloetniczna i wielowyznaniowa. Osiedlając się w XIX w. na terenie Banatu ewangelicy wiślanie znaleźli się w środowisku silnie zróżnicowanym językowo, kulturowo i wyznaniowo. Przybywając w ten zakątek monarchii Habsburgów – jak zauważa Renata Czyż – wchodzili oni w już dość zróżnicowane środowisko etniczne i religijne. Ich sąsiadami byli prawosławni Serbowie i Rumuni, miesznani wyznaniowo Węgrzy i Niemcy (podzieleni między katolicyzm i ewangelicyzm obu konfesji: augsburskiej i reformowanej), wyznający judaizm Żydzi oraz luterkańscy Słowacy (ewangelicy augsburscy). Na tym pograniczu od dawna krzyżowały się różne prądy religijne i wpływy ze wschodu i zachodu Europy, a nowe fale osadnictwa przynosiły coraz to nowe narodowości oraz religie i wyznania<sup>2</sup>. Przed

<sup>1</sup> Por. E. Kłosek, M. Michalska, J. Hlubek, *Wokół tożsamości etnicznej potomków wiślan w Ostojićevie. Wstępne ustalenia i empiryczne plany*, [w:] *Wiślanie we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia. Historia – język – kultura*, Wisła 2010.

<sup>2</sup> R. Czyż, *Sytuacja wyznaniowa wiślan we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Rekonesans*, „Rocznik Wiślański” 2009, t. 1, s. 71.

I wojną światową pojawili się na tym terenie również adwentyści dnia siódmego (tzw. *subotarzy*), a ich zbór zrzesza dziś Węgrów, Serbów oraz nielicznych potomków wiślan. Kierunki kształtowania się poczucia przynależności grupowej określał tu przede wszystkim czynnik religijny, który stanowił kategorię („wartość”) nadrzędną w stosunku do narodowości. To on, poza bliskością językową, zdecydował o tym, że przybysze z Wisły zintegrowali się ze społecznością słowacką:

Informator, 80 lat: *Tu nie było Polaków w pobliżu nigdzie. A ku kómusik my sie musieli przipoić<sup>3</sup>, teraz abo Madziaróm, abo Srbłóm abo Słowiokóm. Słowiocy byli nejbliżsi nám. I z jenzykiem i z wiaróm, bo Słowiocy wanielicy, a my toż też wanielicy, myślém Poľocy. A haw ci byli prawoslawcy, tamci byli katolicy – Madziarz<sup>4</sup>.*

### Zrozumieć „obcego” – „swojego”

W swym przyczynku chciałbym zaprezentować możliwości, jakie stwarza dla etnografa teren, który nie do końca odpowiada jego wyobrażeniom i który oferuje mu po części coś innego niż to, czego sam w nim poszukuje. Od jego szacunku wobec niełatwych do odtworzenia i skonceptualizowania głosów, którymi ów teren przemawia, zależy, na ile owe głosy staną się dla niego zaproszeniem do refleksji na temat własnego systemu poznawczego, a na ile zostaną one przez ów system przegłuszone, pochłonięte, „uporządkowane”. Nie jest to nigdy kwestia „albo – albo”, lecz kwestia stopnia i miary.

Nie trzeba wspominać o korzyściach, jakie mogą wynikać z zapisu dźwiękowego i jego odtwarzania w ramach tekstu etnograficznego, nawet jeśli odtwarzane fragmenty niosą na sobie piętno selekcji i tekstologicznego opracowania. Niebezpieczeństwa pomijania istotnych głosów odnotowanych w terenie, związanego z selekcją nagranych tekstów przeznaczonych do druku, nie da się porównać do zagrożenia, na jakie narażony jest czytelnik, gdy prezentuje mu się same tylko „gotowe” uogólnienia, a więc efekty interpretacyjnego filtrowania dokonanych spostrzeżeń. Od stopnia opisu przez autora własnej obecności w terenie i od dokładności, z jaką relacjonuje przeprowadzone wywiady, zależy, na ile czytelnikowi zostanie umożliwiony współudział w wyciąganiu wniosków i dokonywaniu uogólnień.

Żaden stylistyczny zabieg nie jest w stanie przenieść czytelnika w sam teren (choć może wywoływać takie złudzenie), mimo to bezpośrednio wypowiedzi aktorów biorących udział w badaniach, mogą odbiorcy ów teren w znacznym stopniu przybliżyć. Wzbogacanie narracji etnograficznych przez „żywe teksty” wpisuje się zresztą poniekąd w postulaty współczesnej antropologii. W ich myśl badacz nie powinien (razem ze swymi punktami widzenia i sposobami własnej obecności w opisywanym terenie) „ukrywać się” za swoją relacją niczym narrator w powieści realistycznej i – podobnie jak ów narrator – stwarzać wrażenie podmiotu wszechwiedzącego. Badacz ma być w swej narracji w miarę widoczny, razem z jego własnymi wątpliwościami i rozterkami, a razem z nim wszyscy, którzy byli jego rozmówcami, przewodnikami, tłumaczami, współinterpretatorami czy współpracownikami. W ten sposób można między innymi przeciwdziałać niebezpieczeństwu czytelniczego złudzenia, które sprowadzałoby się do wrażenia, że badacz spenetrował teren na tyle dokładnie, by odkryć i opisać w nim „wszystko”. Wyborem stylu (stylów) można też czytelnikowi utrudniać pochopne utożsamianie obrazu miejsca, który wyłania się z narracji etnograficznych, z samym owym miejscem<sup>5</sup>.

Każde spotkanie z nosicielami odmiennej kultury zawiera w sobie refleksyjny potencjał pod tym względem, że może stać się impulsem do analizy własnych uwarun-

<sup>3</sup> Przyłączyć.

<sup>4</sup> Tekst zapisany przez Katarzynę Marcol włącznie z wytłuszczeniem.

<sup>5</sup> W odniesieniu do badań nad kulturą Śląska Cieszyńskiego do wymienionych postulatów w największym stopniu zastosowała się dotychczas Grażyna Kubica; por. G. Kubica, *Śląskość i protestantyzm. Antropologiczne studia o Śląsku Cieszyńskim*, Kraków 2011.

kowań kulturowych, pełniąc jednocześnie rolę kryterium podobnej analizy. Mówiąc kolokwialnie: każde odkrycie egzotyczności „obcego” obrazu świata – bez względu na to, czy jest ono bezpośrednie czy zapośredniczone przez narrację etnograficzną – stanowi potencjalną odskocznię do odkrywania egzotyczności „swojego” własnego obrazu świata, który na co dzień uchodzi za sferę tego, co oczywiste, „obiektywne”, konieczne i przede wszystkim odwieczne. Jak zaznacza Waldemar Kuligowski, „pisanie o innych jest zawsze odmianą komentarza dotyczącego nas samych”<sup>6</sup>. Celem niniejszego przyczynku jest wskazanie analitycznego impetu, jaki kryje się w kulturowym „zderzeniu” mieszkańców Śląska Cieszyńskiego z relatywnie małą społecznością potomków wiślańskich (czy w ogóle śląskocieszyńskich) emigrantów w Ostojicévie. Ponowne odkrycie<sup>7</sup> – po latach – „swoich” wiślan w serbskiej części Banatu jest w równym stopniu odkryciem „innych” wiślan, niż jakich współcześni mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego i nie tylko znają z kontaktów codziennych.

Jeżeli relacjonowanie spotkania z potomkami wiślan w Banacie ma mieć wymiar antropologiczny, musi być jednocześnie opisem własnego zetknięcia się z „innym”, a co za tym idzie – powinien sprowadzać się między innymi do refleksji własnych uwarunkowań poznawczych, do refleksji zainicjowanej właśnie przez „zderzenie” z opisywaną społecznością. W tym rozumieniu obraz świata ostojicéwskich wiślan to potencjalne *zwierciadło*<sup>8</sup>, w którym może się przejrzeć choćby mieszkanięc Śląska Cieszyńskiego i zauważyć, że sam jest do pewnego stopnia „produktem” określonej tradycji działającej tu i teraz<sup>9</sup>; że sam jest nosicielem określonego obrazu świata, który warunkuje jego sposoby myślenia, postrzegania i interpretowania zjawisk, m.in. zjawisk z własnej kulturowej przeszłości.

Podczas zetknięcia się z potomkami wiślańskich emigrantów w Ostojicévie najbardziej zaskakujący był dla mnie fakt, że po więcej niż stu pięćdziesięciu latach od czasów, kiedy ich przodkowie zaczęli się osiedlać w habsburskim (i węgierskim) podówczas Banacie, łatwo można się z nimi porozumiewać tak gwarą cieszyńską, jak też językiem ogólnopolskim – relatywnie dobrze rozumianym, choć aktywnie nie używanym przez informatorów – pomijając konieczność dopytywania się o znaczenia niektórych niezrozumiałych słówek serbskiego pochodzenia<sup>10</sup>. Mimo wszelkich zapożyczeń, zwłaszcza z języka serbskiego i słowackiego, na podstawie współczesnego potocznego kodu językowego wiślan w Ostojicévie udaje się w miarę skutecznie rekonstruować hipotetyczny stan systemu gwarowego, jaki w Wiśle i okolicach mógł funkcjonować w połowie czy drugiej połowie XIX wieku, i potwierdzić w ten sposób, że również

<sup>6</sup> W. Kuligowski, *Antropologia refleksyjna*, Poznań 2001, s. 75.

<sup>7</sup> Warto trzymać się określenia „ponowne odkrycie”, gdyż sam fakt istnienia wiślan w Banacie znany jest na Śląsku Cieszyńskim od dawna, czego dowodzi m.in. Herbert Patzelt, który, wspominając uroczystość 250-lecia założenia kościoła Jezusowego na Wyższej Bramie w Cieszynie odbywającą się w 1959 roku, pośród dostojnych uczestników uroczystości wymienia biskupa Struharika z Jugosławii, który przy tej okazji stwierdził, że powstanie jednego z podległych mu zborów wynika po części stąd, że na tamtym terenie osiedlili się „ubodzy ludzie z Ziemi Cieszyńskiej” (H. Patzelt, *Geschichte der evangelischen Kirche in Österreichisch-Schlesien*, Dülmen 1989, s. 247). W latach 60. XX wieku na łamach „Zwiastuna” pisał o nich bp Andrzej Wantuła (A. Wantuła, *Wśród wiślan w Jugosławii*, „Zwiastun”, 1966, 17, s. 255), w czasach późniejszych Ostojicéwo odwiedzał ks. Karol Samiec z Wisty. Wzmiankę o wiślanach w Jugosławii można też znaleźć u wiślańskiej pisarki Marii Pilch; M. Pilch, *Ze starej Wisły*, Bielsko-Biała 1986, s. 27.

<sup>8</sup> B. L. Whorf, *Język, myślenie, rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 186; L. Weisgerber, *Muttersprache und Geistesbildung*, Göttingen 1929, s. 154-155.

<sup>9</sup> W. van Reijen, *Das unrettbare Ich*, [w:] *Die Frage nach dem Subjekt*, red. M. Frank, G. Raulet, W. van Reijen, Frankfurt am Main 1988, s. 398.

<sup>10</sup> Dokładniejsze informacje na temat interferencji językowych badanej społeczności podaje Katarzyna Marcol (artykuł w numerze).

wtedy był to system śląsko-polski<sup>11</sup>. Z obrzędowością rzecz przedstawia się po tak długim czasie mniej jednoznacznie, albowiem formuły słowne (m.in. pieśni) pojawiające się u ostojićevskich wiślan w ramach lokalnych kolektywnych rytuałów przejścia (zwłaszcza wesela i pogrzebu) zdominowane są przeważnie przez język słowacki<sup>12</sup>.

Zjawiskiem wartym odnotowania, które miało miejsce podczas pierwszych wywiadów, była początkowa rozbieżność intencji między mną a moimi rozmówcami. Jej źródłem była niewspółmierność zderzających się tu systemów porządkujących. Moje zadanie polegało bowiem na zapisywaniu i analizie narracji odnoszących się do przeszłości oraz na śledzeniu kontekstów ich reprodukcji. Miało to umożliwić określenie funkcji podobnych narracji w procesie tworzenia własnych identyfikacji. Interesowały mnie przede wszystkim opowieści, których przedmiotem byłyby (uogólnione) losy ostojićevskich wiślan na obczyźnie. Informatorzy jednak sprowadzali zwykle temat „na inny tor”. Pragnęli mi opowiadać nie o dziejach całej wiślańskiej wspólnoty w Ostojićevie, lecz o dziejach własnych konkretnych przodków. – Charakterystyczną reakcją na pytania o losy wiślan w Ostojićevie było prezentowanie mi rodzinnych albumów po to, bym mógł zapoznać się ze zdjęciami nieżyjących już rodziców oraz dziadków (ale także współczesnych, nawet najmłodszych członków pojedynczych rodzin), i dowiedzieć się przy tej okazji o ich życiu. Ostojićevscy wiślanie nie mają potrzeby opowiadania o całej swej wspólnotie, lecz tylko o „konkretnych” przodkach znanych z imienia, nazwiska i rodowych powiązań. Kategoria, którą można by określić jako „bezimienni przodkowie” – tożsami z grupą etniczną czy narodową jako taką – nie ma w lokalnych narracjach dotyczących przeszłości wyraźniejszego zastosowania. Opowiadano mi więc o konkretnych *tacikach* czy *pramtacikach* (dziadkach czy pradziadkach). Początkowo próbowałem nakłaniać swych rozmówców do tego, by oprócz – niewątpliwie interesujących i wartych odnotowania – historii konkretnych osób, opowiadali także o „całości” wiślańskiej imigracji. W trakcie mnożących się wywiadów stawało się jednak coraz bardziej klarowne, że mego niedosytu nikt tu raczej nie zrozumie. Na mitologię odnoszące się do początków całego wiślańskiego osadnictwa w Ostojićevie nie ma tu najwyraźniej zapotrzebowania. Bezpośrednim przedmiotem narracji o przeszłości są konkretni ludzie – to wystarcza:

J.K.: *A czymu wyszli z tej Wiśły?* [Autor ma tu na myśli ostojićevskich wiślan jako takich, mówił o nich przed chwilą.]

Informatorka, 76 lat: *Z głodu. Ni mieli co jeść. A tu potę, kie przichodzili – to przypowiadot też tacik – todewrzili dwiryka i że pytajom samo<sup>13</sup> kapusty i ziymioków, bo że nie wiedzieli inszej, że tu może w tem tu naszym kraju, że może i żyto być, i kukurzica. [...] Potę już oni poczeli i wszystko robili, nie samo kapuste i ziymioki, nego<sup>14</sup> co im gazda rozkożot, to ich przijmił. I potę kie oni wyrosli, ónym było dwanost roków, kie przisзли. Ale kie już potę byli starsi, poženili sie, potę sie rozeszli. Každy naszoł lepszego miejsca za robotę<sup>15</sup>, lepszy żywot i tak sie... Ale moigo chłopca tacik<sup>16</sup> do Haradaczu (serb. Aradac, słow. Aradác – przyp. J.K.) poszeł. Wedla<sup>17</sup> Zrenjaninu jest słowiensko dziedzina<sup>18</sup>. Także to było wszystko po całym Banacie i Bački, i wszyndzi ich było rozendziónych. A ten jego brat, co był mojigo tacika, ten był, do Ady (serb. Ada, węg. Ada – przyp. J.K.) poszeł i lón*

<sup>11</sup> Por. K. D. Kadłubiec, *Cieszyńsko-zaolziańska polszczyzna*, Katowice 1994, s. 24-32.

<sup>12</sup> Por. M. Szyndler, *Elementy repertuaru pieśniowego Polaków w Ostojićevie w kontekście życia społecznego*, [w:] *Wiślanie we wsi Ostojićevo (Banat, Serbia). Historia – język – kultura*, Wisła 2010, s. 115-130.

<sup>13</sup> Tylko, lecz (serb. *samo*).

<sup>14</sup> Ale, lecz (serb. *nego*).

<sup>15</sup> Miejsca do pracy.

<sup>16</sup> Dziadek.

<sup>17</sup> Obok.

<sup>18</sup> Słowacka wioska.

się pomadziarczył<sup>19</sup>. *Łón przeszeł na katolika, z katolikinióm się łożynił i stracił się. Wtedy nie było bicykli<sup>20</sup> albo pocióng<sup>21</sup>, albo co. Pieszo trzeba było iść, a to było daleko. Przez Cisę trzeba było iść i tak, że się óni dwo bracio nigda nie naszli. Nigda. Potę już, kiedy wnucy szli tam do Nowego Sadu [...], potem tam doznali, iż jest w chacie Samiec. I tak potem wiedzieli, pa skónd, pa jako, ale już ten dziadek był umrzity, także jyny jego senowie byli, dwo czy trzo, ani już nie wie, ale wszystko mađarski.*

Informator, 58 lat: *Ni mieli chleba, ni mieli z czego wyżyć. Było mocki dzieci i ni mieli z czego wyżyć i starsze dziećka szły za chłebem i kany naszli co robić, tam ostali... Wyicie, naszo matka, wiym, że z Wisty byli, ale z kierego miejsca, nie wie. Łóny były dwie siostry – Jewa, myślę, i – doczkecie – Hana, ja. I jednego brata mieli, Jónka – Paweł? Łóni byli Pilchula rodzóni. A moja matka za Szalбота byli wydano. A teraz mój tacik Szalbot... czy łóni byli z Polśka? – To bych wóm nie wiedziała, ale matka, łóni byli. Mój tacik piesz szli, wtedy tak było, że ludzie szli piesz do Polśki, da się żeniom. Tam ze<sup>22</sup> se przykludzili mojom matke, ja, Szalbotka, da się Jewa nazywała, ja.*

Jedna z hipotez badawczych, która stała u podstaw prowadzonych wywiadów, sprowadzała się do przypuszczenia, że w repertuarze lokalnych tekstów wspomnieniowych będą funkcjonowały ewentualne „sztandarowe” opowieści o Wiśle – o kraju pochodzenia przodków. Nie odnotowałem jednak żadnych obiegowych narracji na ten temat. Pytania kwitowano zwykle krótkim stwierdzeniem, że taki czy inny przodek zmuszony był szukać chleba w Banacie z powodu głodu, który panował w jego miejscu pochodzenia, i raczej nigdy swej decyzji nie żałował. Na tym sprawa się kończyła. Za względny okres szczęścia i dostatku, do którego potomkowie ostojićevskich wiślan chętnie wracają w swych wspomnieniach, uchodzi tu era rządów marszałka Tito, nawet jeśli kilka osób nieomieszkło zaznaczyć, że członkom Partii nie wypadało wówczas chodzić do kościoła, ponadto wszystkie dzieci miały mieć w tym okresie kłopoty – ze strony nauczycieli – z uczestnictwem w nabożeństwach i w nauczaniu konfirmacyjnym. Mimo to okres rządów Tito pamiętany jest jako najlepszy okres w historii, z którym czasy obecne, zwłaszcza pod względem gospodarczym, nie wytrzymują porównania:

Informator, 48 lat: *Za vreme<sup>23</sup> Tita było dobrze. Każdy miał robote. Dinar był a pasy<sup>24</sup> my mieli na cały świat. Nie trzeja nóm było wiza, nic. Myhme<sup>25</sup> moc lepi żyli, myhme żyli koto Zapadzie<sup>26</sup>.*

Matka informatora, 74 lat: *My mieli Titowa, to nóm bardzo dobrze było. Łón szeł po całym świecie i wszyndzi dostował pumocy, coby tu wystawił<sup>27</sup>. Mocki fabryków wystawił ón. I w Srbii, i we Wojwodinie – za repę przerobiani<sup>28</sup>, za cukier fabryki. Potem ty mesary<sup>29</sup>, co zarzinajóm statek<sup>30</sup>, i to wszystko. Także tego było, fabryków. [Dalej wypowiedź sprowadza się do kwestii bytu materialnego własnej rodziny.] Teraz my tu w Czołce (serb. Čoka, węg. Csoka – przyp. J.K.), to było główne, tu wszycy szli robić –*

<sup>19</sup> Został Węgrem.

<sup>20</sup> Rower.

<sup>21</sup> Słowo *pocióng* może świadczyć o chęci, z jaką miejscowi uczą się nowych słówek, stosując je w rozmowach z przybyszami z Polski. We wszystkich innych przypadkach zamiast *pocióngu* w użyciu jest *železnica* (serb. *železnica*, słow. *železnica*).

<sup>22</sup> Stamtąd.

<sup>23</sup> Za czasów (serb. *za vreme*).

<sup>24</sup> Paszporty (słow. *pas*).

<sup>25</sup> W większości występuje *myhme/mychmy*, realizowane przez bezdźwięczne *ch*. Część informatorów używa jednak formy *myhme*, *hmy* itd. stosując w tym przypadku dźwięczne *h*. Tę oboczność uwzględniłem w transkrypcji.

<sup>26</sup> Mniej więcej jak na Zachodzie.

<sup>27</sup> Zbudował.

<sup>28</sup> Do obróbki buraków cukrowych (słow. *repa*).

<sup>29</sup> Rzeźnicy (pol.-śl. *masorz*, słow. *mäsar*)

<sup>30</sup> Bydło.

*i złynć i cera<sup>31</sup>, teraz mi cera we sklepie robi, tu w dziedzinie. A złynć robi zzym mojom<sup>32</sup>. Jo móm mojom zzym, jako mi teraz chłop lumrzył, teraz jo chciała podzielić dzieckóm to, i niech sie łóny starajóm. Dwie cery móm, niech sie łóny starajóm. Ale óny – jedna robi<sup>33</sup> i drugo robi.*

J.K.: A kiedy myślicie, że wóm było nejlepi? Że sie nejlepi żyło?

Informatorka 58 lat: *Pa za wrema Tita. Tu ni ma Boga! Ni ma Boga. Od sztyrycet ósmego do osymdziesiontego, to myhmy tu żyli super. Gdo chciot robić, wszyckigo móg stworzyć, zaiste wszyckigo. Myhmy szkolowali<sup>34</sup> dwie cery, robilihmy se hyże<sup>35</sup>, kupilihmy se traktor, auto, wszycko hmy mieli. Mocki<sup>36</sup> hmy robili. Robilihmy i we zdrowstwu<sup>37</sup>, jo i mój mąż my..., ci co wybiyrajóm krew – nie wie jako – laboranci, nie wie jako sie nazywajóm, a doma hmy mieli po dwanost lanców ziymie i to hmy sami wszycko robili.*

J.K.: – A mógło sie chodzić do kościoła „za wrema Tita”?

Informatorka: – *Myhmy mógli. Zoden nóm nie brónił. Srbłóm brónióne było, ałe nóm nie było brónióne, myhmy mógli iść, kiedygoś<sup>38</sup> my chcieli a żodyn nam nic nie prawil, także nie było zabróńióne. – Ałe nóm nie brónili no nigda, nigda.*

J.K.: – A teraz sie wóm dobrze żyje tu w Ostojiczewie?

Informatorka: – *Dobrze sie żyje, gdo mo robote, ale gdo ni mo roboty, ten bardzo ciynżko żyje, bardzo.*

J.K.: – No a gdybyście sie mógli wrócić zaś spatki do Polski, szlibyście? Chcielibyście?

Informator: – *Jo ni moze nic powiedzieć, boch jo nie żyła w Polsku, także jo prawiy, mie je dość dobrze. Jo móm penzje, jo zech przed trzoma rokami wazła do penzje. Jo móm kole dwiesto piendziesiont euro penzje. Mie i moimu mężowi. I ón mo tela. My bardzo pieknie mogymy żyć z naszej penzje, bardzo pieknie... Moje dziecka wszycki robióm, także i óny pieknie żyjóm. Dobrze, jo, trzeba, da im pumogóm za to, bo ni ma mieszkai, wiycte, nego placóm. Tam, kany mieszkajóm, tam placóm, eh, to je mocki. Eh, potę jo, to co my odchowiymy – czurke<sup>39</sup>, kure, świnię, to noszymy im mięso i potę óni mogóm pieknie i normalno żyć. A inaczy by było ciynżko.*

Jak już zauważono, to w rodzinnych albumach znajdują się najważniejsze informacje, którymi – według mniemania rozmówców – przyjeżdżający z Polski badacz mógłby się zainteresować, a potrzeba wspomnieniowego uogólniania własnej wspólnoty w większości sytuacji komunikacyjnych prawie nie występuje. Transhistoryczne „my”, które odnosiłoby się nie do własnej rodziny, tylko do wspólnoty etnicznej czy narodowej jako takiej, można było zidentyfikować najwyżej w wypowiedziach odnoszących się do przeszłości ostojicevskiej parafii ewangelickiej i do własnej odrębności językowej. Innym kontekstem, w którym podobne „my” się uwidoczniło, były bezpośrednie i zapośredniczone wspomnienia o czasach wojennych, kiedy – jak stwierdziło kilku informatorów – niemieccy sąsiedzi nie pozwalali wiślan „ruszać”:

J.K.: A jako to było we wojne, prześladowali tych ludzi? –

Informatorka, 74 lat: *Nas tu nie ruszali. Połoków nie ruszali nic, bo mychme mieli tu wanielików Niymców i ci brónili naszych starych. Joch, wiela czuła na moje uszy, da nie byłojże<sup>40</sup> Niymców, można by nas byli... Hañci Szwabi, co przichodzili, można by nas byli ruszali, ale nas nie ruszali, bo prawili, że... – Jeszcze wyisz co... Ci moze pojdzieć, sztyrycet szóstego roku chcieli, da sie wróci, kie Warszawa była poniszczóno, Połsko była poniszczóno i chcieli, da sie wrócóm Połocy tam nazód<sup>41</sup>. A Tito jże<sup>42</sup> mówił, robotny noród*

<sup>31</sup> Córka.

<sup>32</sup> Obrabia moją ziemię, gospodaruje na mojej ziemi.

<sup>33</sup> Pracuje.

<sup>34</sup> Wysyłali na studia.

<sup>35</sup> Budowaliśmy dom (słow. *chyža*).

<sup>36</sup> Dużo.

<sup>37</sup> Opieka zdrowotna (serb. *zdravstvo*).

<sup>38</sup> Kiedykolwiek.

<sup>39</sup> Indyk (serb. *ćurka*).

<sup>40</sup> Gdyby nie było.

<sup>41</sup> Z powrotem.

<sup>42</sup> Ponoć.

*nie do na poli ze ziemi*<sup>43</sup>. *I potem tak nie chcieli. A już byłojże, da sie popisie – i Kendziowie, i ci Samcowie, i to. A potem, ki było spómnióne, da nie idóm... Byliby i nasi przistali, da idóm. Tacik, bo już wtedy ni mieli matke, da ideme. Ale potem ni, że już kie to, kapke te hyże tu se majóm i te tysiónc sześć tu tych kwadratnych metrów, i nie łostawióm, pa bedóm żyć jako drudzy żyjóm. Co tam pón dóm, nie wiedzóm, kaj pón dóm, i że już tu se łostawióm kości.*

Należy w tym kontekście uczynić jeszcze jedno zasadnicze spostrzeżenie, mianowicie, obrzędowość i w ogóle obraz świata ostojićevskich wiślan odznacza się zdumiewającą nieobecnością bezpośrednich elementów i motywacji magicznych. (Dwa czy trzy odnotowane wspomnienia o zabiegu odczyniającym sprowadzały się do tego, że serbska sąsiadka doradziła wiślance, co robić.) Można na tej podstawie przyjmować, iż w owej społeczności trwalszy ślad pozostawił luteranśki racjonalizm drugiej połowy XIX wieku niż w samej Wiśle i na Śląsku Cieszyńskim jako takim<sup>44</sup>. W społeczności wiślan w Ostojicéwie nie udało mi się zapisać **żadnych podań**. Nie odnotowałem nawet wspomnień o tym, że takowe kiedykolwiek istniały. Nie udało mi się też uzyskać żadnych przykładów legend współczesnych. W ogóle „sensacyjność” jako taka nie cieszy tutaj – zwłaszcza wśród seniorów – większym wzięciem, co zdaje się wynikać z samych milczących wzorów kultury tejszej społeczności. Przyczyną takich wyników nie był najwyraźniej fakt, że badania trwały tylko dziesięć dni. Nawet gdyby założyć, że podobnych narracji w obliczu (obcych) etnografów tutaj się nie reprodukuje, nic nie wskazuje na to, by mogło to dotyczyć naszej ekipy: informatorzy zwracali się do nas często przez familiarnie „ty”, nie konotując nas tyle z „naukowością”, ile ze stronami, skąd wywodzą się ich rodziny i gdzie żyją ich krewni. Nasze kontakty z rozmówcami były bardzo bezpośrednie, zwłaszcza że staraliśmy się używać gwary cieszyńskiej, by wyeliminować niebezpieczeństwo kreowania ewentualnych społecznych dystansów.

Pytając o przykłady folkloru narracyjnego, musiałem żmudnie opisywać, tłumaczyć, o co mi chodzi, podawać przykłady. – Bezskutecznie. Żadnej reakcji nie wywołały też wśród rozmówców nazwy najpopularniejszych postaci demonicznych pojawiających się w wiślańskim (i w ogóle śląskocieszyńskim folklorze historycznym) – np. *utopiec*, *bandurkálnocznica*, *mora/sotóna* i in. W Ostojicéwie podobne pojęcia są nieznane, nawet pod formalnie innymi możliwymi postaciami, co niejeden raz sprawdzałem. Oto reakcja jednej z informaterek, która nawet przy najlepszych chęciach nie mogła do końca zrozumieć, o co właściwie ją pytam, gdy prosiłem, czy nie mogłaby mi opowiedzieć jakiejś historii o czymś niezwykłym czy wartym zapamiętania:

J.K.: *Nic żeście se nie opowiadali? Ani dzieckóm? –*

Informatorka, 74 lata: *Nie żech takigo wielkigo, jo jeszcze wielach czuła*<sup>45</sup> *z radiów a to, toch jim łopowiadała, ale my sie nauczyli ten: – „Winszujym wóm winsz, mocie w piecu gynś a na piecu kohóta, mocie hłopa hóncwóta”. To je jeszcze po dzisio. Potem ten, jako sie nazywo... – „Je żech mały juhas, prziszet żech jo do was, owce sóm mi na dolinie a jo chodzem po dziedzinie. Kapsa mi trczy*<sup>46</sup>, *pies na nie wrczy, dejcie mi co do ni,*

<sup>43</sup> Pracowitemu narodowi nie pozwoli odejść (pracowitego narodu nie usunie) z ziemi.

<sup>44</sup> Fakt, że luteranśkie duchowieństwo starało się za pośrednictwem różnych pouczeń i przypowieści zwalczać magiczno-fatalistyczne wątki w kulturze ludowej swych wiernych, odzwierciedla m.in. ewangelicka prasa wydawana od roku 1848 (np. „Nowiny dla Ludu Wiejskiego” 1948, nr 6, s. 48; *Niewyćwika przywodzi do nieszczęścia, nawet i na śmierć*, [w:] „Nowiny dla Ludu Wiejskiego” 1848, nr 12, s. 95; „Nowiny dla ludu wiejskiego” 1849, nr 31, s. 250). W tejszej prasie pojawiają się również skargi na niedostateczny stan oświaty wśród śląskocieszyńskiej ludności; J. Philippek, *O wydoskonaleniu ludu wiejskiego*, [w:] „Nowiny dla Ludu Wiejskiego” 1848, nr 5, s. 37: „Wyznać musimy, iż skarb umiejętności ludu wiejskiego bardzo skromny, że zwyczajnie nieświadomemi są w wszystkim tym, co się nie dotyczy ich powołania, wsi a roli, że u wielu z nich najśmieszniejsze zabobony, powiary a gusty.”

<sup>45</sup> Ile słyszałam.

<sup>46</sup> Kieszeń mi wystaje.



*aż sie naburczy<sup>47</sup>.” Potem: „Jo zech mały ziaczek, śpiywóm jako wtoszek, w semikluszk<sup>48</sup> szkole...” – bo to je maďarski, Semiklusz (Tiszaszentmiklós – przyp. J.K.) – „...blisko przy kościele. Tam ziaci śpiywajóm, Pana Krysta witajóm i jo was też witóm, polazy se pytóm. Polazy mi dejcie, zdrowi zostowiecie<sup>49</sup>.” – Tohme hodzili winszować, to nas i uczyli dóma, da idymy, da winszujmy. Także ni mogem pojdziec, że nie wiem cosik. [Informator-ka, ewidentnie domyślając się, że chodzi mi o gatunki folkloru, próbowała mnie zadowolić kołędami, które pamięta i których – jak mnie zapewniła – nauczyła swe dzieci i niektórych wnuków. W ten sposób chciała mi udowodnić, że pamięta „wszystko, co trzeba”.]*

Wracając do kwestii żywych mitologii, które odnosilyby się do dziejów całej wiślańskiej wspólnoty w Ostojicewie, nie ma tu na nie społecznego zapotrzebowania. Wspomnienia – w skali niespotykanej w żadnej części współczesnego Śląska Cieszyńskiego, uwzględniając obydwie strony obecnej granicy – mają zadziwiająco pragmatyczny charakter. Pamięć najstarszej generacji osób wiślańskiego pochodzenia sprowadza się do pamiętania dat urodzin, ślubów i śmierci członków swych rodzin oraz do przypominania ich ciężkich, lecz stopniowo poprawiających się materialnych warunków bytu. Najmłodsi członkowie danej społeczności nie zdradzają zaś większego zainteresowania podobnymi wspomnieniami czy zapośredniczonymi wspomnieniami. Zachowywała się tu wyniesiona ze Śląska Cieszyńskiego tradycja prowadzenia „metryk rodzinnych”, sprowadzająca się do zapisywania dat urodzin i zgonów członków rodziny na pierwszych (pustych) stronach rodzinnych Biblii czy kancjonatów. Pamięć potomków wiślan nie odtwarza tu, powtórzmy, genezy i losów całej wspólnoty. Odtwarza tylko genezę i losy pojedynczych przodków, ich rodzinne powiązania oraz podstawowe dane biograficzne. Najważniejszą kategorią reprezentowania przeszłości w narracji wspomnieniowej nie jest tu więc ani wspólnota narodowa, ani etniczna, a wszelka symbolika – niewywołująca tu dziś zbyt wielkich emocji – ogranicza się do znaków związanych z wyznawaną religią: do Biblii i reszty tekstów religijnych (kancjonatów, postyli), do kościoła, domu zborowego itp. Fakt, że to podstawowe symbole, które stanowią źródło autoidentyfikacji ostojicewskich wiślan, skłania do pytania, czy aby w owej społeczności, przynajmniej po części, nie przetrwał **stan indyferencji narodowej**, jaki panował na Śląsku Cieszyńskim przed rewolucyjnym rokiem 1848, a – odnosząc się do najszerszych warstw społecznych tego terenu (nie do lokalnej inteligencji) – jeszcze wiele lat po nim. Do owej hipotezy skłania m.in. fakt, że podstawowa fala emigracyjna z Wisły do Banatu miała miejsce mniej więcej w połowie XIX wieku<sup>50</sup>.

Ostojicewscy wiślanie w spisach powszechnych określają się bowiem przeważnie jako Słowacy, Jugosłowianie bądź Serbowie<sup>51</sup> a ich językiem liturgicznym jest słowacki. Są członkami Słowackiego Kościoła Ewangelickiego Konfesji Augsburskiej w Serbii (*Slovenská evanjelická a.v. cirkev v Srbsku*). Pytani o tożsamość, określali się różnie – w zależności od kontekstu – jako *wiślanie*, *Toucio* (z węgierskiego *Tóth* – *Słowianin*,

<sup>47</sup> Napelni.

<sup>48</sup> „Świętomikołajskiej”.

<sup>49</sup> Hipotetyczny słowacki rym *žiacík – vtáčik* (ziaczek – wtoszek) mógłby wskazywać na słowackie pochodzenie części formuły. Na marginesie: w gwarze wiślańskiej na Śląsku Cieszyńskim „ptaszek” to *ptoszek*.

<sup>50</sup> D. Drljača, *Z dziejów wiślan w Banacie: zesłowakizowani Polacy w Ostojicewie*, „Słowo YU Polonii” 2003, nr 19, s. 3.

<sup>51</sup> Wyjątek stanowi spis powszechny z roku 1991, podczas którego część wiślan (52 mieszkańców Ostojczewa) podała **narodowość polską** (D. Drljača, *O liczebności i rozmieszczeniu Polaków w naszym kraju*, „Słowo YU Polonii” 2006, nr 28, s. 3.), podczas gdy później owa opcja narodowościwa – jak na razie – się nie pojawiła. Warto zaznaczyć, że w roku 1991, w którym rozpadła się Jugosławia, do Ostojczewa docierały niepokojące informacje o czesko-słowackich sporach narodowościowych w ówczesnym wspólnym państwie. Można by pytać, czy aby podawanie narodowości polskiej w spisie powszechnym nie było formą deklarowania neutralnej postawy wobec secesyjnych tendencji na ówczesnej Słowacji.

Słowak), Słowiacy, Srbŕlo (Serbowie), ale również jako Polŕocy, przy czym nie da się całkowicie wykluczyć zasadnego metodologicznego podejrzenia, że część respondentŕów mogŕa się do ostatniej z wymienionych kategorii odwoŕywać po części dlatego, by nie rozczarować swych polskich ankieterrŕów. Analogiczny wielogŕos dotyczy okreŕlenia ich wŕasnego kodu językowego. Ankieterŕowani rozmŕowcy najczęŕściej twierdzili, że mŕwią na co dzieŕn *po toucku*, niektórzy, że mŕwią „po polsku” a nawet *po naszymu*. Kilka osŕb do perfekcji opanowany ma język słowacki, wszyscy mŕwią po serbsku, większoŕŕ osŕb dorosŕłych jednoczeŕnie mŕwi po węgiersku, a nieliczni adwentyŕci dnia siŕdmeo będący uŕytkownikami gwary wiŕlaŕskiej w ogŕle identyfikuj się z narodowoŕcią węgierską.

### **Teksty drukowane i ksztaŕty toŕsamoŕci w Cieszyŕskim w poŕowie XIX wieku**

Względna indyferencja narodowa, z jaką można się spotkać wśród potomkŕw wiŕlan w Ostojŕciewie moŕe być pochodną stanu, który panował na Œlŕsku Cieszyŕskim w poŕowie XIX wieku, gdy miaŕa miejsce największa fala wiŕlaŕskiego osadnictwa w Banacie. Prŕbę weryfikacji tej hipotezy warto zacząć od spostrzeŕzenia, że poza jedną osobą nikt z moich informatorŕów nie dostrzeŕał róŕnicy między językiem słowackim i czeskim (morawskim). Dochowana tu najstarsza czeskojęzyczna literatura religijna, z której część według wypowiedzi respondentŕów pochodzi jeszcze ze Œlŕska Cieszyŕskiego, oprŕcz obecnych tu oczywiŕcie takŕe polskich drukŕw, występujących jednak w mniejszej iloŕci, powszechnie uwaŕzana jest za słowacką. Ma to swoje proste wytłumaczenie: po pierwsze, róŕnica między jednym i drugim językiem jest relatywnie maŕa i z tego względu dla wiŕlan – dla których ani jeden, ani drugi język nie jest językiem potocznym – niezbyt zauwaŕalna. Po drugie, język czeski wśród ewangelikŕw na Słowacji do lat 30. XX wieku uchodził za pisany i drukowany wariant języka słowackiego, a u słowackich ewangelikŕw w Dolnych Krajach (na południe od Dunaju) podobny stan trwał dziesiŕtki lat dŕuŕej. Pod tym względem pisaną i drukowaną normę zarówno języka czeskiego, jak i słowackiego stanowiŕa tu Biblia kralicka, zŕwłaszcza jej wiele razy wznowiane wydanie z roku 1613. Zachowało się ono nie tylko w samym Ostojŕciewie, ale również w domach polskich ewangelikŕw na Œlŕsku Cieszyŕskim, ŕyjących po obu stronach współczesnej granicy. Czeskojęzyczna Biblia kralicka – oprŕcz Biblii gdaŕskiej i wielu innych polskojęzycznych drukŕw religijnych (np. postylli Samuela Dambrowskiego i Grzegorza z Œarnowca, *Rajskiego ogrŕdeczka* Johanna Armdta itp.) – funkcjonowała zatem również na Œlŕsku Cieszyŕskim, i to bynajmniej nie tylko na jego łaskojęzycznym skrawku w okolicach Frydku, ale również na terenach, gdzie uŕywano gwary Œlŕsko-polskiej<sup>52</sup>, obejmujących resztę terenu Księstwa z wyjątkiem niemieckojęzycznych terenŕw w okolicach Bielska.

Język Biblii kralickiej, okreŕlany przez czeskich i słowackich językoznawcŕw jako *biblická čeŕtina* czy nawet *bibliŕtina* (a więc *biblijszczyzna*, *język biblijny*), przez caŕy XIX wiek powszechnie okreŕlał normę języka pisanego ewangelickich Słowaków na Górnych Węgrzech (dzisiejszej Słowacji) oraz ich skupisk w Dolnych Krajach, czyli na południowych obrzeŕzach ŕwczesnej Monarchii. Jak zauwaŕzono, ten sam język do wybuchu Wiosny Ludŕw – oprŕcz języka niemieckiego a po części teŕ polskiego literackiego – okreŕlał na Œlŕsku Cieszyŕskim normę tekstŕw drukowanych i pisanych stosowanych w urzędach i w szkolnictwie<sup>53</sup>. O ile dla słowackich ewangelikŕw na ŕw-

<sup>52</sup> J. Bystrŕn, *O mowie polskiej w dorzeczu Stonawki i Œucyny w Księstwie Cieszyŕskim*, Krakŕw 1885; K. Nitsch, *Dialekty polskie Œlŕska*, wyd. 2, Krakŕw 1939, s. 165; B. Havránek, *Nŕřeŕi čeŕská*, [w:] *Československá vlastivěda*, t. III (Jazyk), Praha 1934, s. 115.

<sup>53</sup> Dialektologicznym reliktem owego stanu rzeczy moŕe być Œlŕskocieszyŕski *ŕlabikorz* (*Słownik gwarowy Œlŕska Cieszyŕskiego*, red. J. Wronicz, Wiŕla-Ustroŕn 1995, s. 296) będący kalką czeskiego słowa *ŕlabikŕř* (od *ŕlabika* – sylaba), a więc elementarz.

czesnych Węgrzech był to kod relatywnie bliski ich mowie potocznej, w przypadku śląskocieszyńskich ewangelików w znacznym stopniu różnił się od języka potocznego, którym była śląsko-polska gwara. Poza graniczącymi z Morawami okolicami Frydku czy Racimowa (Vratimov) czeszczyzna była tylko po części zrozumiała, co znaczy, że jej w miarę pełną zrozumiałość mogła zapewniać tylko nauka szkolna, która na wyższym stopniu (zwłaszcza w miastach) zapewniała również zrozumiałość najbardziej wówczas nobilitującego języka niemieckiego będącego językiem gospodarczych i intelektualnych elit. Faktu, że język czeski jako język tekstów wykorzystywanych do nauki w szkolnictwie katolickim, a obok polskojęzycznych druków religijnych<sup>54</sup> również w szkolnictwie ewangelickim, mimo wszystko musiał stwarzać pewne kłopoty, dowodzi skarga cieszyńskiego jezuita Leopolda Szersznika (wykształconego w Pradze i Ołomuńcu) zamieszczona w raporcie z roku 1808:

Dalszą ważną przeszkodą nauki są podręczniki w czeskim języku. Śląsko-polski dyalekt jest z wyjątkiem dystryktu frydeckiego w wszystkich innych dystryktach językiem ludności i dlatego czeskie książki są dla dzieci większą częścią niezrozumiałe i nauczyciel jest zmuszony wszystko od słowa do słowa na język polski tłumaczyć i zabierać nauce mnóstwo godzin.<sup>55</sup>

Ów postulat dochodzi do głosu – tym razem już bardziej publicznego – na łamach „Tygodnika Cieszyńskiego” wydawanego od rewolucyjnego roku 1848:

Na jedno godzi się zwracać uwagę czytelników, jako na największą niedorzeczność: a to jest, nauczanie w tak wielu językach w szkołach naszych krajowych. Uczą się bowiem dzieci w języku czeskim, polskim i niemieckim; przez to zmieszają swój język własny a żadnego się nienauczą dobrze. Niegdzie po polsku wcale nic nieuczą, a tak ludowi naszemu odbierają jego język macierzyński (ojczysty).<sup>56</sup>

Podobny postulat tym razem opiera się już na idei przebudzenia narodowego, które na Śląsk Cieszyński przyniosła Wiosna Ludów. Można ją traktować jako swoistą przemianę tradycji, jako transformację, która wyniknęła z czynników zewnętrznych – były nimi przenikające tu przez Wiedeń, ówczesną stolicę, idee powołujące do życia kategorię *narodowości*, co stanowiło ważną zmianę w myśleniu cesarskich poddanych. Używane na Śląsku Cieszyńskim potoczne kody językowe – jak również języki administracji, edukacji czy języki stosowane w liturgii – nie miały do tej pory bezpośredniego związku z przynależnością do narodu. Jeśli kluczowym wskaźnikiem autoidentyfikacyjnym lokalnej ludności było dotychczas wyznanie (podział na katolików, ewangelików i żydów) oraz przynależność terytorialna w odniesieniu do pojedynczych miejscowości, do Księstwa, Śląska i Monarchii, to od roku 1848 sytuacja zaczyna się zmieniać. Na Śląsku Cieszyńskim stopniowo zaczynają się wyłaniać – nie bez dyskusji i sporów –

---

<sup>54</sup> Efektem ubocznym kontrereformacji, która trwała w Austrii do wydania Patentu tolerancyjnego przez cesarza Józefa I w roku 1781, było rozpowszechnienie protestanckiej polskojęzycznej literatury religijnej na tym terenie (zastępowała ona wtenczas kazania, których nie można było publicznie wygłaszać). Podobnym efektem był na swe czasy wyjątkowo wysoki stopień piśmienności miejscowych chłopów. To jeden z powodów, dla których polski język literacki (język pisany) był tu stosunkowo powszechny. Mogą o tym świadczyć lokalne pamiętniki chłopskie, powstające tu od pierwszej połowy XVIII wieku, które pisane były po polsku z naleciałościami gwarowymi, jak również z mniejszą lub większą obecnością bohemizmów i germanizmów; K. D. Kałużbiec, *Uwarrunkowania cieszyńskiej kultury ludowej*, Czeski Cieszyn 1987, s. 40-48.

<sup>55</sup> J. Londzin, *Polskość Śląska Cieszyńskiego*, Cieszyn 1924, s. 61. Z cytatu wynika, że korzystanie z czeskich tekstów w nauczaniu szkolnym nie oznacza, że nauczyciel używał podczas lekcji samego tylko języka czeskiego. Bardzo często tłumaczył raczej czeskie teksty drukowane na język polski, w którym zwracał się do dzieci podczas lekcji, co wynika również z pamiętników Pawła Stalmacha, por. E. Grim, *P. Stalmach: jego życie i działalność w świetle prawdy*, Cieszyn 1910.

<sup>56</sup> *Stan nauczycielski*, „Tygodnik Cieszyński” 1848, nr 11, s. 83.

Polacy, Niemcy, Czesi. Jako reakcja na zaistniałe przemiany formują się też Ślązacy, wtenczas bynajmniej nie narodowość pragnąca uczynić ze swej codziennej mowy nowy język literacki, lecz obrońcy dotychczasowego porządku świata, którzy opowiadali się za funkcjonowaniem języka polskiego na zastanych zasadach oraz za jednoczesnym utrzymaniem integralnego związku z kulturą i gospodarką niemiecką<sup>57</sup>.

Wiosnę Ludów można z tej uwagi zinterpretować jako zmianę widzenia i myślenia charakterystyczną dla samorozpoznania, zidentyfikowanego przez Jacquesa Lacana jako stadium zwierciadła<sup>58</sup>. Idea narodu (reprezentowana przez język narodowy, literaturę, historię czy kulturę narodową) stała się wówczas dla mieszkańców Śląska Cieszyńskiego – początkowo tylko dla samej inteligencji – czymś w rodzaju zwierciadła, które każdemu pozwala zobaczyć jego własne odbicie jako swój integralny obraz. Przeglądający się w podobnym zwierciadle człowiek uzyskał nową reprezentację samego siebie. Ceną, którą wtenczas musiał za poczucie własnej tożsamości narodowej zapłacić, było wyparcie wszystkich elementów własnego „ja” („my”), które nie mieściły się w podobnym autoobrazie. Dla przebudzonych Polaków stał się pod tym względem językiem obcym „swój” do tej pory język niemiecki, a tak samo język czeski jako język podręczników szkolnych czy śpiewów kościelnych. W analogicznej sytuacji znaleźli się tutaj nowi Niemcy i Czesi, którzy za „obcą” uznać musieli nie tylko polszczyznę literacką, lecz po części również własną gwiarę.

Najliczebniejszy, najaktywniejszy, najbardziej zwarty i zorganizowany jest w owym okresie polski obóz (jego zwolennicy określają się najpierw jako „polscy Ślązacy”), który wymusza wprowadzenie polszczyzny jako drugiego – po niemieckim – języka urzędowego<sup>59</sup>. Zmiany klimatu politycznego umożliwiają powstawanie nowych stowarzyszeń, z których pierwsze i najprężniej działające są stowarzyszenia na rzecz upowszechniania języka polskiego<sup>60</sup>. Od roku 1848 środkiem upowszechniania w ówczesnym Księstwie idei narodów w Herderowskim rozumieniu, jak też upowszechniania wyprowadzanej stąd polskości, staje się rodzące się wówczas czasopiśmiennictwo. Od pierwszego numeru „Tygodnika Cieszyńskiego”, który zaczyna wychodzić od roku 1848, a w roku 1851 przekształca się w „Gwiazdkę Cieszyńską”, nowo nabywane poczucie słowiańskości i polskości jest tu konceptualizowane jest jako „budzenie się (i budzenie innych) ze snu”<sup>61</sup>. Z tezą Grażyny Kubicy, że polskie poczucie narodowe stanowiło tu wówczas „sztuczny” konstrukt prezentowany jako „naturalna” odwieczność, tyle że uśpiona<sup>62</sup>, można się zgodzić, ale tylko pod warunkiem, że jednym tchem będziemy do niej dodawać: Po pierwsze, z wszystkich dostępnych tu wówczas języków pisanych subsystemom gwary cieszyńskiej najbliższe było do literackiej polszczyzny. (Tego zakwestionować się nie da, nawet jeśli nie we wszystkich okresach i środowiskach przywiązywano do tego wagę.) Po drugie, „wynalazkiem” było wtedy w Księstwie Cieszyńskim nie polskie poczucie narodowe, tylko **poczucie narodowe oparte na Herderowskiej koncepcji etniczności**<sup>63</sup>. – Rozumiana w taki sam sposób niemieckość czy czeskość były tu nie mniej sztuczne, ponadto nie mające oparcia w lokalnym systemie gwarowym. Jeśli bowiem cofnąć się w czasie i stwierdzić, że od pierwszej połowy

<sup>57</sup> D. Gawrecki, *Tożsamości terytorialne, etniczne i narodowościowe w śląskiej historii*, [w:] *Tożsamość etniczna i kulturowa Śląska w procesie przemian*, red. H. Rusek, A. Drożdż, Cieszyn 2009, s. 28-29.

<sup>58</sup> P. Dybel, *Samowiedzenie w lustrze. Program antropologii psychoanalitycznej we wczesnych pismach Jacquesa Lacana*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 5, 1996, nr 4 (20), s. 7-18.

<sup>59</sup> J. Raclavská, *Język polski na Śląsku Cieszyńskim w XIX wieku (Polský jazyk na Těšínsku v 19. století)*, Ostrava 1998, s. 20.

<sup>60</sup> K. D. Kałużebiec, *Uwarunkowania...*, op. cit., s. 50-52.

<sup>61</sup> *Bracia!*, [w:] „Tygodnik Cieszyński” 1848, nr 1, s. 1.

<sup>62</sup> G. Kubica, *Śląskość i protestantyzm...*, op. cit., s. 38.

<sup>63</sup> Por. E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, Warszawa 2009

XVIII wieku ewangeliccy chłopi pod Cieszynem pisali swe *zapišníki* (pamiętniki połączone często z opisami kronik czy kazań) po polsku bądź gwarą stylizowaną na polski język literacki<sup>64</sup> (sic!), robili tak widocznie dlatego, że tak było im najwygodniej, po drugie, przypuszczali, że w ten sposób ich zapiski łatwo przeczytają potomni. Wybór kodu nie ma tu najwyraźniej nic wspólnego z symbolami, opowieściami i emocjami narodowymi, mimo to chyba jest to jednak pewien trudno wyobrażalny dziś rodzaj „milczącej polskości”. Zakładam, że autorzy *zapišníkův* potrafiliby mniej lub bardziej umiejętnie pisać swe notatki także po czesku, a co niektórzy także po niemiecku, ale po co, skoro tak było łatwiej i bardziej pragmatycznie?

Wracając do okresu Wiosny Ludów, w lokalnych cieszyńskich tekstach drukowanych na pierwszy plan zaczyna się wówczas wysuwać kwestia narodowej tożsamości, staje się przedmiotem negocjacji. Wyłania się nieistniejący wcześniej problem sprzężenia między lokalnymi systemami językowymi, słowem drukowanym oraz językami urzędowymi; sprzężenia między tożsamością historycznych władców Ziemi Cieszyńskiej a tożsamością jej obecnych mieszkańców; sprzężenia między językiem, kulturą i narodem. Język administracji, szkolnictwa i liturgii staje się wówczas przedmiotem sporów, przy czym chodzi zwłaszcza o rywalizację polsko-niemiecką<sup>65</sup>. Polski język literacki – mimo że obecny tu od dawna – nie urastał przed rokiem 1848 do rangi kluczowego wyznacznika autoidentyfikacji. Dopiero w wyniku zmiany paradygmatu związanej z Wiosną Ludów dostrzeżony został jako wartość, której mogłyby zagrażać konkurencyjne języki – niemiecki i czeski. Na Śląsku Cieszyńskim mimo wszystko upłynąć musiało trochę czasu, zanim przyświecające protagonistom Wiosny Ludów ideały jedności ducha narodu, który pod postacią języka narodowego przenikać powinien wszelkie życie społeczne i religijne<sup>66</sup>, przekonały do siebie większość lokalnej ludności. Powtórzmy, w połowie XIX wieku ludność mówiąca śląsko-polską gwarą używała w Księstwie Cieszyńskim tekstów drukowanych w języku polskim i czeskim, a bardziej wykształcona ludność oraz inteligencja (księża, nauczyciele) również w języku niemieckim. Jeśli chodzi o ewangelickie nabożeństwa nie tylko w samej Wiśle, lecz w całym Księstwie Cieszyńskim w połowie XIX wieku, polskie kazania przeplatano tu czeskimi pieśniami, taka była bowiem powszechnie stosowana norma, **taka była wtedy tradycja**.

Odpowiedź na nasuwające się z perspektywy dzisiejszej pytanie, dlaczego ludność mówiąca polską gwarą czytała – oprócz *Biblii gdańskiej* – *Biblię kralicką* i do drugiej połowy XIX wieku śpiewała z czeskiego kancjonału *Cithara Sanctorum* Jerzego Trzanowskiego, stosunkowo łatwo zdobyć pod warunkiem, że poszczególnym niesprowadzalnym do siebie sytuacjom historycznym przyznamy status światów rządzących się zasadniczo innymi prawami niż świat, w którym sami żyjemy. Jeśli chodzi o okres poprzedzający Wiosnę Ludów (1848 roku), trudno w odniesieniu do niego zakładać istnienie jakiegokolwiek wyraźniejszej konkurencji między polskojęzycznymi i czeskojęzycznymi drukami religijnymi, nie mówiąc już o konkurencji między samymi identyfikacjami narodowymi, których przed Wiosną Ludów, a po części jeszcze wiele lat po niej, nie było. Ewangelicka literatura religijna (zresztą w ogóle książka jako taka) była podówczas czymś na tyle cennym i kosztownym<sup>67</sup> – do czasu reform józefińskich (1781 r.) groziło jej zarekwirowanie – że jej język nie mógł być znaczącym priorytetem pod warunkiem, że był choć częściowo zrozumiały. Inspirując się ustaleniami Aleksandra

<sup>64</sup> J. Raclavská, op. cit., s. 44-49.

<sup>65</sup> Por. J. Kubisz, *Pamiętnik starego nauczyciela*, Cieszyn 1928.

<sup>66</sup> A. Finkelkraut, *Destrukce myślení*, Brno 1993, s. 10-13; B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, Kraków – Warszawa 1997, s. 75-76.

<sup>67</sup> W jednej z postylli odkrytych w 1974 roku przez Józefa Pilcha z Ustronia znajduje się zapis „Jo J. S. zakupiłech te Postylie od Pawła Nowacijusa z Tyry za 6 florenów roku 1709”, co ilustruje, jak droga była podówczas książka (K. D. Kadłubiec, *Uwarunkowania...*, op. cit., s. 44).

Piatigorskiego i Jurija Łotmana<sup>68</sup> można stwierdzić, że mniejsza zrozumiałość tekstu nie tylko nie jest przeszkodą powszechnego uznawania jego doniosłości, czasem jest wręcz warunkiem jego nobilitacji. Idealny tekst sakralny to w kulturze typu tradycyjnego często tekst w innym języku niż język „zwykły”, potoczny. Odmienność tekstu od własnych standardów językowych to czasem konieczny warunek do tego, by ów tekst mógł urosnąć do postaci symbolu, wokół którego mogłaby się krystalizować religijna tożsamość. Słowem: językowa „obcość” tekstu często jest wyrazem jego wagi.

Starania budzicieli narodowych o zastąpienie czeskich (morawskich) podręczników, modlitewników i śpiewników polskimi<sup>69</sup>, nie miały zatem wszędzie jednakowych skutków. Jeżeli co do potrzeby pełnego zastąpienia czeszczyzny polszczyzną w wiejskim szkolnictwie panowała względna jednomyślność, a różnice zdań pomiędzy poszczególnymi obozami dotyczyły tylko stopnia, w jakim nauczany będzie język niemiecki, w kwestii śpiewów kościelnych rzecz przedstawiała się mniej jednoznacznie. Porządek nabożeństw nie jest bowiem porządkiem świeckim, lecz sakralnym, a jak uczy fenomenologia religii – zauważalna zmiana w kulturach typu tradycyjnego najczęściej postrzegana jest jako coś, co zagraża sferze *sacrum* równoznacznej z „początkiem”. Nie może więc dziwić, że pod tym właśnie względem starania o zastąpienie czeskiego kancjonału polskim napotykały na opór ze strony tradycji, w ramach której naprzemiennosc polszczyzny – jako języka głoszonej ewangelii – i czeszczyzny – jako języka śpiewów kościelnych, którą regulowały ich odmienne funkcje, była **zażyтым standardem**. Nawet jeżeli od 1865 roku śląskocieszyńskie zbory ewangeliczne miały do dyspozycji nowy polskojęzyczny kancjonał ks. Jerzego Heczki z Ligotki Kameralnej (obecnie na Zaolziu), musiały ubiec 4 lata zanim kancjonał w pełni przyjął się w samej Ligotce Kameralnej (1869 rok), w której został ułożony, 31 lat zanim zaaprobowało go Nawsie i 57 lat zanim wprowadzono go do porządku nabożeństw w samej Wiśle, która najdłużej obstawała przy czeskojęzycznym kancjonał J. Trzanowskiego<sup>70</sup>. Co najważniejsze, wychodźców owa zmiana paradygmatu związanego z Wiosną Ludów – która wśród chłopów dokonywała się stopniowo – ewidentnie już nie osiągnęła.

W Księstwie Cieszyńskim drukowany język czeski (rozumiany w Ostojicéwie jako drukowany wariant języka słowackiego) był więc elementem lokalnej tradycji. Odegrał on więc najwyraźniej rolę wspólnego kodu a jednocześnie symbolu, który w postaci *Biblii kralickiej* czy *Cithary Sanctorum* J. Trzanowskiego zdecydował o połączeniu polskojęzycznych emigrantów z Księstwem Cieszyńskim ze słowackojęzycznymi ewangelikami w Dolnych Krajach i o częściowym utożsamieniu się z nimi. Próbkę kralickiej czeszczyzny można zresztą znaleźć po dziś dzień na obecnym katolickim cmentarzu w Wiśle, gdzie zachował się grób Andrzeja Lehockiego, pastora zboru ewangelickiego w Wiśle w latach 1788-1794. Na płycie grobu widnieje następujące epitafium:

POZASTAW SE O ČLOWEČE  
A ODLOŽ TWE ZEMSKE PEČE  
TEĎ LEŽI KAZATEL WERNI  
W UHRICH W LIPTOWE ZROZENI 1751  
GMENEM ANDREAS LEHOCKI  
GEHOŽ DIWNI ORTEL BOZKI  
Z ZBORU EWANGELICKEHO  
TOTIŽ TOHO WISLANSKEHO  
WICHWATIL IAK WIŠE ŠEST LET  
ŘIDIŁ CIRKEW ZWADL CO KWET 1794  
ZUSTAWIL ORGON ALŽBETU

<sup>68</sup> A. Piatigorski, J. Łotman, *Tekst i funkcja*, [w:] *Semiotyka dziejów Rosji*, red. B. Żyłko, Łódź 1993, s. 100-113.

<sup>69</sup> J. Londzin, op. cit., s. 60-61; J. Raclavská, op. cit., s. 19.

<sup>70</sup> D. Spratek, *Pożegnanie kancjonału ks. Jerzego Heczki*, „Gazeta Ewangelicka” 2002, nr 11/12 (55/56), s. 31.

WE WDOWSTWI W NEGLEPŚIM KWETU  
TY POCESTNY TUDY IDUCY  
WIZ A POWAŻ MISŁY WRUCY  
ZE KDY CEDR NA LIMBANU  
PADŁ I TY STROG SE W PANU  
Z TOHOTO SWETA ODGIŃ  
BLAHOSŁAWENE UMRIT(I)<sup>71</sup>.

[Zatrzymaj się na chwilę o człowieku i oddź swe ziemskie starania. Teraz leży ka-  
znodzieja wierny, urodzony na Węgrzech w Liptowie w 1751 r., o imieniu Andreas Le-  
hocki, którego dziwny wyrok Boski wyrwał ze zboru ewangelickiego, czyli tego wiślań-  
skiego. Przeszło sześć lat kierował kościołem, uwiądnął jak kwiat w roku 1794. Orion zo-  
stawił Alżbietę, która owdowiata w kwiecie wieku. Ty, idący tędy wędrowcze, patrz  
i rozważ myślą gorliwą, że skoro cedr padł w Libanie, tak też i ty gotuj się na odejście  
z tego świata w Panu – na błogosławioną śmierć.]

Przyjmuję, że współczesny stan autoidentyfikacji, na jaki można dziś natrafić  
u potomków wiślan w Ostojicévie, można pośrednio wykorzystywać w próbach odtwa-  
rzania porządku świata (paradygmatu doświadczeniowego), który panował na Śląsku  
Cieszyńskim mniej więcej w połowie XIX wieku. Ów stan skłania do przypuszczenia, że  
działalność budzielska (narodowa) ze strony lokalnych elit, jaka zainicjowana została  
przez wydarzenia Wiosny Ludów, nie dosięgła już bezpośrednio wiślańskich emigrantów  
przesiedlających się do Banatu. Nie może to dziwić, jeśli zważyć na fakt, że owa budzi-  
elska działalność nie uzyskała wśród wiejskiej ludności oddźwięku od razu, ponadto,  
kategoria „narodowości” pośród samych śląskocieszyńskich elit dopiero stopniowo się  
rodziła, a chłopci, nie mający bezpośredniego kontaktu z rewolucyjnymi wydarzeniami  
w Wiedniu, Pradze czy Frankfurcie, byli widocznie podobnym tematem zainteresowani  
w zdecydowanie mniejszej mierze niż np. wolnością religijną i przede wszystkim – sa-  
mym przeżyciem w jakże trudnych dziś do wyobrażenia warunkach materialnych. Wła-  
ściwą przyczyną wzmożonej emigracji nie tylko do Banatu, ale również do Ameryki<sup>72</sup>  
była bieda, o czym współczesny mieszkaniec Śląska Cieszyńskiego, zwłaszcza ten, który  
patrzy na przeszłość przez pryzmat romantyzujących sentymentów, zwykle zapomina.

Jeśli uznać, że lokalna prasa (wydawana od niespełna połowy XIX wieku) po czę-  
ści wpływała na stan opinii publicznej, a po części go odzwierciedlała, można na jej pod-  
stawie odtwarzać elementy ówczesnej potocznej mentalności włącznie z niejednoznacz-  
nym wówczas stosunkiem do idei uświadomienia narodowego. W roku 1848 w po-  
wszechnym śląskocieszyńskim dyskursie nie istniało jeszcze pojęcie „narodowości”, na  
co wiele razy skarżą się wydawcy „Tygodnika Cieszyńskiego”. Z polskim ruchem naro-  
dowym łączy się nawoływanie ówczesnych budzieli do zastąpienia wszystkich używa-  
nych tu dotychczas kodów językowych językiem polskim. Podobny postulat nie był jed-  
nak powszechnie aprobowany, co wykorzystują w swej argumentacji niezbyt chętne pan-  
slawizmowi „Nowiny dla Ludu Wiejskiego”, które w roku 1848 piszą:

[...] jeszcze nigdy chłop, przyprowadziwszy synka do szkoły, nie żądał, aby się syn jego jak  
najrychlej po polsku nauczył, każdy tylko prosi, aby się jak najsilniej niemczyzny chwycił.<sup>73</sup>

Fakt, że wielojęzyczność tekstów oficjalnego obiegu w kombinacji ze śląsko-  
polską gwarą jako lokalnym językiem potocznym cieszyła się podówczas statusem

<sup>71</sup> Tekst pisany jest wielkimi literami bez znaków przestankowych. Znaki diakrytyczne  
oddawane są w formie kropek nad spółgłoskami, kropką opatrzoną jest również każda litera  
„i” bez względu na iloczasy (bez względu na rozróżnienie krótkiej i długiej samogłoski). Formę  
*BOZKI* można traktować jako polonizm bądź jako efekt interferencji ze strony lokalnej gwary, tak  
samo można interpretować rezygnację z oznaczania iloczasu, który po dziś dzień obowiązuje  
w języku czeskim.

<sup>72</sup> Por. D. Szczypka, *Wyjazdy Wiślan do Ameryki na początku XX wieku*, „Rocznik Wi-  
ślański” t. 1, Wiśła 2009, s. 106–113.

<sup>73</sup> *O polszczyźnie w ewangelickim Gimnazjum Cieszyńskim*, „Nowiny dla Ludu Wiej-  
skiego” 1848, nr 23, s. 182–183.

zażyłej oczywistości, a nie „problemu”, który wymaga rozwiązania, potwierdza opozycyjny w stosunku do „Nowiny” „Tygodnik Cieszyński”. Jego wydawcy żalą się na brak narodowej świadomości głosząc konieczność zmiany owego stanu:

Przyczyną zaś tego, iżście zawsze ostatni, jest brak uczucia narodowego. [...] Ślżak gdy zaszedł do Niemiec, albo gdy się w domu kilka słów nauczył po niemiecku, mówił: ja nieumiem dobrze po niemiecku, ale przecie jestem Niemcem; lub gdy wyszedł na Morawę, do Czech, już niemówił: jam jest, ale ja sem, sem a sem; i tak też gdy te Semy do miasta się dostały i jakie takie kabacięcko na się przywdziały, już niemówiły inaczej, tylko szwandru, szwandru po niemiecku, aby ich głupi prosty chłop nierozumiał, i aby się pokazali, że sami są niecoś więcej.<sup>74</sup>

Jeszcze inny fragment „Tygodnika” głosi:

Naród bez narodowości, jest ciało bez kości. Zaprawdę takimiśmy byli Ślżacy, po kiśmy niewiedzieli do jakiego narodu należemy i wstydzili się za swój naród. Sławianin, czy Polak, kocha przedewszystkiem wolność i walczy o wolność; broni ojczyznę swoją i krew za nią poświęca, czci przodków dobre obyczaje a miłuje swą mowę. To są uczucia narodowe Sławiańskie, tem się wyznacza narodowość sławiańska, i do tego nas też doprowadzi uczucie narodowości naszej.<sup>75</sup>

Z fragmentu wynika, że rodzące się w lokalnym dyskursie pojęcie „narodowości” było na samym początku raczej niejednoznaczne (inaczej: znaczeniowo „rozmyte”), kształtujące się w cieniu konfliktu między opcją pansłowiańską (sejm w Pradze) i pangermańską (sejm w Frankfurcie). Pojęcie „narodowości sławiańskiej” – z dzisiejszego punktu widzenia zaskakujące a nawet niedorzeczne – wiślanie hipotetycznie mogli wynieść z sobą do Banatu, mogło więc ono stanowić jeden z czynników, który pozwolił przechylić szalę na rzecz ich integracji ze Słowakami<sup>76</sup>, bo należy pamiętać, że w Ostojicевie funkcjonował do 1945 niemiecki zbór luteranski, z którym według relacji najstarszych respondentów wiślanie żyli w zgodzie, niemniej jednak nigdy do niego nie należeli.

Niezrozumiała dziś kategoria „narodowości sławiańskiej” – o ile sięgnąć do cieszyńskiej prasy sprzed przeszło stu sześćdziesięciu lat – regularnie pojawia się na łamach „Tygodnika Cieszyńskiego”. Również ks. Jan Winkler z Nawisia (urodzony we Vsetínie na Morawach poprzednik polskiego budziela narodowego ks. Franciszka Michejdy) nawołuje – po polsku – w „Tygodniku” do obrony języka „śląskich Sławian”<sup>77</sup> przed językiem niemieckim. W innym numerze tegoż czasopisma redakcja zapewnia z kolei, że:

nie zamierza nic więcej, jako ogłaszanie prawdy i podniesienia narodowości naszej sławiańskiej, bo narodowość po wolności pierwsze i najświętsze dobro narodu jest, bez niej nie można rachować na szczerych i przywiązanych krajowców<sup>78</sup>.

Opozycyjne „Nowiny dla Ludu Wiejskiego” przy innej okazji szydzą z radykalizmu postulatów „Tygodnika Cieszyńskiego” odnośnie języka nauczania w ewangelickim gimnazjum w Cieszynie:

Tóż tedy, w wyższych klasach nauki się po niemiecku wykładają: to się mu nie podobą; w niższych klasach zaś po polsku, – to mu znowu się nie zda. Jakożby jego żądosiom dogodzić? Jać wiem jako: trzeba po moskalsku uczyć, temu on rad będzie.<sup>79</sup>

<sup>74</sup> *Dla rozważania*, „Tygodnik Cieszyński” 1848, nr 34, s. 265-266.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 266.

<sup>76</sup> Nawet dziś formalna różnica między gwarowym przymiotnikiem *słowięski/słowiynski* (słowacki) i *sławiański* jest minimalna.

<sup>77</sup> J. Winkler, *Nasza jedność*, „Tygodnik Cieszyński” 1848, nr 3, s. 17-18.

<sup>78</sup> „Tygodnik Cieszyński” 1848, nr 7, s. 50; vide *Narodowości*, „Tygodnik Cieszyński” 1848, nr 10, s. 73-76.

<sup>79</sup> *Jeszcze raz o polszczyźnie w ewangelickim Gimnazjum Cieszyńskim*, „Nowiny dla Ludu Wiejskiego” 1848, nr 26, s. 207.



Alternatywa „teutońskie Niemcy”<sup>80</sup> – „słowiańska Rosja” (w wyniku rozbiorów Polski znajdująca się niebezpiecznie blisko, bo pod Mysłowicami), wykorzystywana czasem przez „Nowiny dla Ludu Wiejskiego” w celu chłodzenia nastrojów narodowych wśród lokalnej ludności, tak samo każe przyjmować, że w przypadku polskojęzycznych chłopów w cieszyńskim pojęciu narodowości kształtowało się stopniowo i długo było niejednoznaczne. Społeczność wiślańskich osadników w Ostojicévie (ówczesnym Tisza Szent Miklós czy Potiskim sv. Mikulášu) nie doświadczyła już zapewne w większości historycznych wydarzeń, które ową kategorię na samym Śląsku uściśliły, choć warto pamiętać, że dwóch mieszkańców Ostojicéva jeszcze po drugiej wojnie światowej sprowadziło swe żony z Wisły, nawet jeśli obydwa małżeństwa po czasie się rozpadły. Ostatnimi przybyszami były zatem już tylko wychodzące tu za mąż kobiety, co wiązało się z endogamią praktykowaną przez ostojicévskich wiślan do czasów powojennych. Ich poczucie związku z Polską, której zdecydowana większość (nie licząc sukcesywnie dochodzących tam osadników) **nigdy bezpośrednio nie doświadczyła**, musiało być mimo wszystko znaczące, skoro po zakończeniu drugiej wojny światowej owa społeczność, jak wskazywali najstarsi respondenci, rozważała przesiedlenie na ziemię odzyskane.

Nie kwestionując obiektywnych wyznaczników etniczności ostojicévskich wiślan (m.in. śląsko-polska gwara), które nie różnią się zasadniczo od wyznaczników etniczności współczesnych mieszkańców Wisły, upatruję w czeskim języku drukowanym – rozpoznawanym dziś przez ostojicévskich wiślan jako język słowacki – zasadniczy łącznik, a więc niejako „wspólny mianownik”, który umożliwił integrację wiślan w społeczności słowackich ewangelików. Są na to pośrednie dowody, z których można wymienić fakt, że dwie książki wiślańskiego nauczyciela Pawła Cieślara (Pavel Česlár), z których pierwsza, będąca modlitewnikiem, nosi tytuł *Jediná a pravá cesta k Bohu*, druga, apologetyczna, *Rozeznání prawdy od bludu ve světle slova Božího*<sup>81</sup>, spisane zostały po czesku<sup>82</sup>, w języku, który u słowackich ewangelików uchodził podówczas – powtórzmy – za pisaną wersję mówionego języka słowackiego. Nawet jeżeli nauczyciel P. Cieślár znalazł się w Banacie jako pięcioletnie dziecko<sup>83</sup> i nie mógł wnieść na ten teren znajomości czytania i pisania czeskich tekstów jeszcze z Wisły, to otaczająca go społeczność (posługująca się czeskojęzycznym kancjonałem) na pewno tak. Można przypuszczać, że wiślanscy emigranci wynieśli ze stron rodzinnych przywiązanie do czeszczyzny – ale tak samo do polszczyzny – jako swoistego „sakralnego kodu”, który, co trzeba ponownie podkreślić, nie miał wówczas wymiaru narodowego (w dzisiejszym rozumieniu), bo wtedy w Cieszyńskim żaden z języków pisanych go nie miał. Nawet jeżeli w Ostojicévie zachowały się polskie starodruki, ich język z oczywistych względów nie mógł znaleźć szerszego zastosowania w nowym środowisku, w którym kontynuacja życia religijnego uzależniona była od religijnej wspólnoty ze Słowakami, dlatego owe książki są obecnie w Ostojicévie na ogół nieczytelne. W nowym środowisku w Dolnych Krajach drukowana polszczyzna siłą rzeczy musiała ustąpić miejsca czeszczyźnie, później zaś językowi słowackiemu, podczas gdy gwara wiślańska zachowała się w nowym środowisku do dziś w strukturalnie prawie niezmienionej postaci.

<sup>80</sup> Wówczas wszyscy niemieckojęzyczni mieszkańcy monarchii uważali się przeważnie za Niemców (również niemieckojęzyczni przodkowie dzisiejszych mieszkańców Austrii).

<sup>81</sup> J. Gažo, *Potisský sv. Mikuláš*, [w:] *Slovenská Evanjelická Kresťanská Cirkev Augšburského Vyznania v Kráľ. Juhoslovanskom v Slove a obrazoch*, red. A. Vereš, Petrovác 1930, s. 152. Druga z wymienionych pozycji P. Cieślara (wydanie drugie z roku 1896) dostępna jest w Czeskiej Bibliotece Narodowej w Pradze.

<sup>82</sup> Różnice między językiem czeskim i słowackim są dla Polaka mało zauważalne, mimo wszystko da się je rozpoznać, np. „rozeznání” to w wersji słowackiej „rozoznanie”, a konstrukcja „ve světle slova Božího” to po słowacku „vo svetle slova Božieho”.

<sup>83</sup> R. Czyż, *Świadektwo wiary Pawła Cieślara (1845-1898)*, kuratora zboru w Tisza Szent Miklós (Ostojicévo), [w:] *Wiślanie we wsi Ostojicévo (Banat, Serbia)*, *Historia – język – kultura*, Wisła 2010, s. 65.

Słowacki nauczyciel Jan Gažo, opisując w latach międzywojennych słowackie zbory ewangelickie w Królestwie Jugosławii nazwał tamtejszych wiślan Polakami, odnotowując:

Wiedząc, że nie mogą istnieć tutaj w takiej odległości od swoich, nie wiedzieli, co mają robić, by uratować swą słowiańską mowę przed okrutną madziaryzacją. Jako słowianie przyłączyliby się być może nawet do tutejszych Serbów, lecz od tego wstrzymywała ich wiara. Dowiedzieli się później o Slov. Aradáciu oraz o innych większych słowackich osadach a skoro czuli się w stosunku do nich najbliższymi, również oni zdecydowali się wstąpić w szeregi owych słowackich osad i współpracować z nimi. W roku 1905 przyprowadziło się tutaj kilka rodzin z Liptova i ze Slov. Ľupče, również sprowadziło się kilka dusz ze Slov. Aradáciu, nawet z Hajdušicy. [...] Otrzymali też nauczycieli Słowaków, którzy uczyli ich dzieci języka słowackiego [...]. Mieszkańcy Mikuláša (dzisiejsze Ostojicevo – przyp. J.K.) oprócz znajomości języka słowackiego mówią po polsku, serbku i węgiersku, a są niektórzy, którzy znają język niemiecki.<sup>84</sup>

### Niewspółmierne konteksty autoidentyfikacji

Wgląd do współczesnych kwestii tożsamościowych w Ostojicевie zapewnić może choćby przytoczona niżej rozmowa, z której wynika, że różnice między wyznaniem są tutaj ważniejsze niż różnice odnoszące się do języka, pochodzenia czy narodowych mitologii konstruujących kolektywną tożsamość:

[Pytanie o ostojicевskich adwentystów.] Informatorka, 54 lat: *Stóžbe<sup>85</sup> dzierzóm na srbski i na maďarski, na dwa języki dzierzóm stóžbe. A joch była u nich w kościele, myśle wszystko przekładzajóm<sup>86</sup>, wszystko.*

J.K.: *A kiela z nich je Poloków, z tych adwentystów?*

Informatorka: *Jest stryk i strena<sup>87</sup>, ciotka Hanka z dzieckami, tóna je za Węgra wydała, pa może ich być jeno dziesiynć. [...] Tak tóni to dzierzóm i że jed'linie<sup>88</sup> tóni bedóm spaszóni<sup>89</sup>, samo<sup>90</sup> tóni, samo ten, gdo sobote dzierzý<sup>91</sup>.*

Syn informatorki, 36 lat: *Ale tóni ani nie tańcujóm na wiesielu, ani nie śpiywjajóm, siedzóm.* Informatorka: *Że tónym je zabroniöne, tóni tak prawióm, że to czertowi stóży – i pijatyka. Óni alkoholno pici nie pijóm.*

J.K.: *A jak sie spotkocie z rodzinóm z Haradaczu, ze Słowiokami, tak jako spotým mówicie?*

Informatorka: *My wieme słowięski, my słowięski.*

Syn informatorki: *A Fe jo z ciotkóm łosprowióm po polsku!*

Informatorka: *Pa dobre, jo móm siostre tam, potę po polski i potę już sie ta rodzina skoro<sup>92</sup> nauczy. I moja siostra se uczyła dziecka po polski łosprowiać. tóna swoim dzieckóm polski łosprowiała, dy przidóm haj<sup>93</sup>, da wiedzóm. Ale myśle doma sie, dy ta rodzina, słowięski łosprowiała. A móm jo jeszcze jednóm siostrzenice, ta je też Pol'kinia, a tóna je w Kisaczu (serb. Kisač, słow. Kysáč – przyp. J.K.). Aji jeji dziecka už teraz dość rozumióm. Myślę...*

Syn informatorki: *Kisacz to przy Nowym Sadzie.*

Informatorka: *Przy Nowym Sadzie, słowięsko dziedzina je, siedem tysięcy, wielko dziedzina je słowięsko, ale tóni... Myślę tóni dość nas rozumióm. Bo jo wie słowięski dość dobrze, bo chodze do kościoła, ale mój chłop mało wie słowięski, ón samo po polski najbarży, także tón im wszystkim samo po naszymu, po polski łosprowio.*

<sup>84</sup> J. Gažo, op. cit., s. 154. (tłumaczenie własne).

<sup>85</sup> Nabożeństwo (serb. *služba*, słow. *služba*).

<sup>86</sup> Tłumacz (kalka serbskiego *prevoditi*, *prevesti*).

<sup>87</sup> Ciocia (rodzaj żeński od stryk).

<sup>88</sup> Tylko (słow. *jedine*).

<sup>89</sup> Zbawieni (serb. *spasiti*, słow. *spasiti*).

<sup>90</sup> Tylko (serb. *samo*).

<sup>91</sup> Trzyma (święci) sobotę.

<sup>92</sup> Nieomal.

<sup>93</sup> Stamtąd tutaj.

K. Marcol: A kiery był z Polski, wasz tacik? Kiery prziszet z Polski?

Informatorka: *Mie prziszot pramtacik<sup>94</sup> Cieślór, pramtacik mój, a łód Bujoków z maminej stróny, bo moja mama była Bujokula, a tata mi był Cieślór. Czuję<sup>95</sup> że Cieślorów jest nejwięcej na Wiśle. A łód Bujoków nie wie. Jo myślým że też mi pramtacik prziszot, jo tak wiyım, że pramtacik.*

K. Marcol: A łóni cosik łosprowiali o tym, jak to wtedy było we Wiśle?

Informatorka: *Pa dobre, joch sie ani tacika Cieślora... , ani nie wie. Tatowego łojca, bo tata był jeszcze młody, gdy mu łumrzył łojciec, a maminego łojca... Wie, miała zech osiem roków, gdy łón łumrzył. Eh pa łón mi kapke<sup>96</sup> cosik, ale ni moge sie mocki<sup>97</sup> spómnieć na to, ale łón prawil... jako jego łojciec prziszot tam stylok<sup>98</sup> i że ciężko jim było, bo ni mieli co jeść. I byda ich prziniysła haf het<sup>99</sup>. Bo to na wiosne tu chodzili robić a w jesieni szli du domu a potym sie tak naselowali<sup>100</sup> tu. Putowali<sup>101</sup> że sześć tydni, jeszcze se i dziecko nosili, i że na grzibiecie, w dzichcie<sup>102</sup>. Tak to łóni prawili, to mi wykłodalı, że wiela razy do dzichty dali dziecko i nosili. Sześć tydni putowali.*

K. Marcol: A co óni robili tu w Ostojiczewie?

Informatorka: *Pa łóni wtedy te szalitre<sup>103</sup> tu zbiyrali, ale co była ta szalitra, jo ani dzisio jeszcze nie wie, co była ta szalitra. [...] Uż zech sie jo pytała, ale nie wie, wiem, że szalitre zbiyrali.*

Syn informatorki: *Cosik ze zymie wybiyrali.*

K. Marcol: A co potym robili?

Informatorka: *Zymie se kupowali, potę obrobiali se zym. Ziymioki sadzili, bo dycki prawili, że ziymioki to łód Połoków prziniysli. Tak że i potym sie tu to... **Tak nas i nazywali Węgrzy – krumplis Tóth**<sup>104</sup>.*

Syn informatorki: *Ziymiokowi Połocy... Węgierski „krumpli” to je ziymiok. Informatorka: **Tak nas nazywali.** [...] Nas tak nazywali, że Tótowi, tak nóm prawili dycki. Zaś nóm Madarzi nie prawili, że my Lendeli<sup>105</sup>, ale Tóthok.*

J.K.: *Także jak sie powiy tu „Tóth”, tak to ni ma Słowiok, ale Polok?*

Informatorka: *To myhme tak, myhme Toucio, to só Połocy, myhme Toucio, to só Połocy.*

J.K.: *Ale to „Toucio” to je z tego „Tóth”, z tego madziarskiego, ja?*

Informatorka: *Ja, z tego madziarskiego, ja. Aji Srbło nóm tak prawióm – Tótowi. I łóni nas tak nazywajóm.*

Syn informatorki: *Ale to je, jak sie chce kapke... Jako sie to powie... bo roz zech... Bo roz łosprowio do ciebie Węgier i pyto mi sie, co zech<sup>106</sup>? – Jo zech prawil, zech je Tóth. I że Węgier, i jo mu to prawil. – Że to nie powie, bo to je... Jak kogosik chcesz, cosik brzydkigo...*

J.K.: *Obrazić?*

Informatorka: *To nas łóni tak jako... może być i poniżowali aji, poniżyli nas i...*

J.K.: *A jako sie mówi dzisio po węgiersku „Słowiok”?*

Informatorka: *„Slovák”, tak prawióm. Syn informatorki: A Połocy sóm „Lengyelek”, tak prawióm.*

Ostatnia część przytoczonej tu rozmowy skłania do wniosku, że etymologiczną podstawę etnonimu *Tout* stanowi historyczne, nieco pogardliwe węgierskie określenie Słowaka. (Obecna etykieta językowa na Węgrzech nie pozwala na publiczne używanie

---

<sup>94</sup> Pradziadek.

<sup>95</sup> Słyszę, słyszałam (słow. *počúvať*).

<sup>96</sup> Trochę.

<sup>97</sup> Za bardzo.

<sup>98</sup> Stamtąd.

<sup>99</sup> W te strony, tutaj.

<sup>100</sup> Zamieszkali (serb. *naseliti*).

<sup>101</sup> Wędrowali (serb. *putovati*, słow. *putovať*).

<sup>102</sup> W płachcie.

<sup>103</sup> Saletra (serb. *šalitra*).

<sup>104</sup> „Ziemniaczani Słowacy” (węg. *krumpli* – ziemniak).

<sup>105</sup> Polacy (węg. *Lengyel*).

<sup>106</sup> Pyta się mnie, kim jestem.

tego określenia.) Może to być jeden z wielu powodów, dla których ostoiczewscy wiślanie wolą – przynajmniej w oczach badaczy z Polski – uchodzić raczej za Polaków niż za „Tottów”. Daną tezę może potwierdzać tekst zapisany przez Katarzynę Marcol:

Informator, 80 lat: *I doś nas tak chcieli jedyn czas tak oceniwać, to już tak teraz po wojnie drugi: „to sóm Tottowi, to sóm Tottowi”. [...] Wszyscy wieme polski, wieme słowiański – we szkole, w kościele słowiański, wieme srbski, wieme madziarski. Tak że sztyry łoto jenzyki wieme. A nichme żoden nic<sup>107</sup>, bo nas malutko jest, malutko jest. Bo co jo to wie, było tu takich, ba je wszendzie wszelijakich<sup>108</sup>, to takich: „to sóm Tottowi, neznajo oni nisza<sup>109</sup>, to sóm glupawi”. A z tej strony glupawi, bochme do szkoły nie chodzili, myśle wyższej. Tuchme łosnownóm<sup>110</sup> szli, sztyry roki, to sie słowiański<sup>111</sup> uczyło, a pote piónta, szósta, to srbski było. Przedtem była madziarsko, nasi rodziczo<sup>112</sup> sie madziarski uczyli. Słowiański uczyli, a pote madziarski. Było wszickigo i wszelijakigo w żywocie łoto, a przeżyło sie.*

Wiele wskazuje na to, że określenia odnoszące się do przynależności narodowej mają – przynajmniej u generacji najstarszej ostojićewskich wiślan – inne sposoby profilowania<sup>113</sup> niż we współczesnej Wiśle. Język ojczysty, który na Śląsku Cieszyńskim stanowi dziś podstawowy czynnik identyfikacyjny kategorii „narodowość”, w Ostojićewie zastępowany jest z reguły „wyznaniem” jako podstawowym czynnikiem identyfikacyjnym, uzupełnianym przez język jako czynnik dodatkowy. Pytanie, kogo ochrzczono w jakim kościele, jest tu ważniejsze niż pytanie, kto jakim językiem (jakimi językami) mówi na co dzień. W dyskursie ostojićewskich Wiślan najwyraźniej nie ma potrzeby ogólnego rozróżniania między wyznaniem i narodowością, przynajmniej nie takiego, z którym mógłby się utożsamiać współczesny mieszkaniec Śląska Cieszyńskiego. W Ostojićewie – w odróżnieniu od Wisły – można **mówić o wyznaniu jako o narodowości**. Jeśli mowa o *prawosławcu*, informator ma z reguły na myśli Serba, jeśli o *katoliku* – Węgria.

Informator, 48 lat: *Ale móme mało takich rodzinów, kiere sóm samych... PoPocy łobo dwo. Abo je prawosławny, abo je katolik, tak pomyszanihmy sóm bardzo, bardzo.*

To najwyraźniej jeden z powodów (oprócz tych, które wyżej wymieniono), dla których wiślanie nie czują potrzeby wyraźniejszego separowania się od Słowaków: jedni i drudzy są ewangelikami. (Potencjalny punkt odniesienia, że zarówno w Polsce, jak i na Słowacji ewangelicy stanowią mniejszość wyznaniową, nie ma tu zastosowania.)

Dla „milczących” wzorców nazywania i konceptualizowania na poziomie nazw odnoszących się do autoidentyfikacji narodowych nie ma większego znaczenia fakt, że w bezpośrednim doświadczeniu poszczególnym narodowościom niezawsze odpowiadają przypisywane do nich religie. Lokalna tendencja do porządkowania świata na zasadzie, według której wyznanie pełni funkcję wyznacznika przynależności narodowej, jest tu silniejsza niż „głos” samej rzeczywistości, według którego Węgier wcale nie musi być katolikiem, Serb prawosławnym a Słowak ewangelikiem.

Możliwe, że nie każda osoba, która mówi po węgiersku, jest tu postrzegana jako Węgier, a osoba serbskojęzyczna jako Serb. Według relacji rozmówców najbliższe skupisko ewangelickich Słowaków jest w niedalekiej Bajszy (serb. *Bajša*, węg. *Bajsa*). Rzecz w tym, że większość z nich jest... węgierskojęzyczna. W optyce moich najstarszych rozmówców Słowakiem może być nie tylko osoba mówiąca wiślańską gwarą, ale także osoba mówiąca po węgiersku czy serbsku pod warunkiem, że jest ewangelikiem.

<sup>107</sup> Nikt z nas nikim nie jest.

<sup>108</sup> Rozmaitych, różnych.

<sup>109</sup> Nic nie wiedzą, nic nie umieją.

<sup>110</sup> Szkoła podstawowa (serb. *osnovni*).

<sup>111</sup> Słowacki.

<sup>112</sup> Rodzice (słow. *rodičia*).

<sup>113</sup> J. Bartmiński, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin 2007, s. 89-97.

Węgierskojęzyczny Słowak zostaje Węgrem z prawdziwego zdarzenia wówczas, gdy przejdzie na katolicyzm. Może na to wskazywać pierwszy z przytaczanych wyżej fragmentów rozmów: brat dziadka informatorki poszedł do Ady i się „pomadziarczył” biorąc za żonę katoliczkę. Nie twierdzą oczywiście, że ostojićwscy wiślanie nie widzą przypadków niewspółmierności między wyznaniem a narodowością. Idzie raczej o to, że lokalny system porządkowania świata (język) przyzwyczajają swych nosicieli do założeń, że jedno jest tożsame z drugim<sup>114</sup>. Nawet jeśli liczba wyjątków jest zaskakująco duża, nadal chodzi (przynajmniej w przypadku najstarszej generacji) o „wyjątki”, które potwierdzają regułę, zamiast w nią trafiać i ją zmieniać:

J.K.: *Sóm zeście radzi, że ci wasi przodkowie tu przyszli z tej Wisły?*

Informatorka, 67 lat: *Wycie co, sztyrcet i siódmeo, i ósmego roku mojigo męża stryk<sup>115</sup>, ón ni miał dzieci. Chciot nas wszystkich to tu, da se tu łostawimy i da idymy do Polska<sup>116</sup>, tam w Polsku sie moc lepi żyje, ale żoden nie chciot iść. Każdy wiela czego ma-to miał, ale tu był. Żodyn nas nie ruszoł. Myhmy tu mieli sztyry nacje. Byli Cygóni, byli katolicy, byli prawosławcy i my. I teraz jeszcze i subotarów<sup>117</sup> móme, co sobote święcóm. Pote jest jeszcze jakosik wiara, ani nie wiym, jako sie nazywo – „wierni” – tak żehmy prawili. Ale ta wymrzila, tej teraz już ni ma. Ale subotarów – bardzo piękny kościół majóm i to nejbarży sami młodzi, starzi ani nie chcóm być, ego<sup>118</sup> samo młodzi.*

Z danej wypowiedzi – oraz wielu innych, dla których nie starcza tu miejsca – wynika, że „nacja” (narodowość) i „wiara” (wyznanie) to co najmniej częściowe synonimy. Podobny sposób konceptualizowania identyfikacji narodowych jest z perspektywy współczesnego mieszkańca Śląska Cieszyńskiego zdumiewający. Z uwagi na współobecność katolików i ewangelików na tym terenie, która trwa tu nieprzerwanie od XVI wieku, „fakt”, że narodowość nie pokrywa się z wyznaniem (co zrobić z brakiem wyznania?), jest tu powszechnie podzielaną oczywistością. Koncepcję wyznania jako narodowości łatwo natomiast zmieścić w realiach postjugosłowiańskich. Nie jest odkryciem, że w miejscach, gdzie mowa potoczna Serbów nie różniła się od mowy potocznej Chorwatów i muzułmańskich Bośniaków (Boszniaków), wyznanie stanowiło czynnik identyfikacyjny pozwalający odróżnić jednych od drugich. Jeśli ostojićwscy wiślanie jeszcze po 2. wojnie światowej tylko z bólem i z konieczności godzili się na „małżeństwa mieszane”, chodziło im nietylko o utrzymanie tożsamości narodowej w dzisiejszym śląskocieszyńskim rozumieniu, lecz o **utrzymanie wiary**. Słowo *nacja* w Ostojićwie – w odróżnieniu od *nacji* w systemie języka ogólnopolskiego – desygnuje tu przede wszystkim wyznawaną religię:

Informatorka, 80 lat: *Mojigo chłopca siostra je wydano za prawosławca. A ni teraz. To było jeszcze piyndziesiónt i piyrszego roku<sup>119</sup>. Już i wtedy sie miyszali, bo nie było... Baji jo z moim chłopym żech je drugo siostrzynica, ale moi rodźczo nijako, za drugóm nacje*

<sup>114</sup> W myśl spostrzeżeń A. Wierzbickiej na temat modelowania obrazu świata przez język, można by stwierdzić, że habitualne wzory komunikacyjne i poznawcze nie stawiają doświadczeniu granic nie do pokonania. Owe wzory kształtują doświadczenie człowieka tylko pod tym względem, że w związku z ich działaniem nasuwają mu się pewne sposoby widzenia i interpretowania napotykanых zjawisk i że owe sposoby widzenia i interpretowania uchodzą w jego oczach za coś oczywistego. Nie chodzi o to, że podobne wzory mogłyby swym nosicielom całkowicie uniemożliwiać pewne doświadczenia. Idzie tylko o to, że swym nosicielom coś **podsuwają, ułatwiają, sugerują**, a jednocześnie odwracają ich uwagę od innych możliwych sposobów postrzegania i rozumienia zjawisk. Trzeba w związku z tym rozróżniać między habitualnym (przyzwyczajeniowym) i potencjalnym (możliwym do uzyskania) doświadczeniem, jako że rewizje własnych nawyków poznawczych zawsze są możliwe (E. Sapir, *Kultura, język, osobowość*, Warszawa 1978, s. 22 (przedmowa Anny Wierzbickiej)).

<sup>115</sup> Stryj.

<sup>116</sup> Polsko – rodzaju nijakiego, kalka z języka słowackiego.

<sup>117</sup> Adwentyści.

<sup>118</sup> Ale, lecz.

<sup>119</sup> 1951 r.

*nieswobodno*<sup>120</sup>, *samo my, Polłocy, da sie niemiyszóme i jest takich, co i piyrsze kolano byli, piyrsi bratańcy, i potę mieli dość chyby na dzieciach.*

Biorąc pod uwagę samą płaszczyznę autoidentyfikacji, obraz świata badanej społeczności różni się od naszego obrazu świata nie tylko z tej uwagi, że u potomków wiślańskich emigrantów w Ostojićevie spotykamy się z innymi autoidentyfikacjami niż z jakimi spotykamy się w samej Wiśle. Stan autoidentyfikacji ostojićevskich wiślan proponuję rozumieć jako powszechny brak potrzeby jednoznacznego i wiążącego utożsamiania się z jednym językiem, w odróżnieniu od wyznania, które, aczkolwiek traci stopniowo swą wagę, nadal jest decydujące. Sedno sprawy tkwi, jak sądzę, w tym, że autoidentyfikacje narodowe są kształtowane w Ostojićevie w ramach innego paradygmatu poznawczego (w ramach innego układu wartości) niż na Śląsku Cieszyńskim. Na terenie, z którego wywodzą się przodkowie ostojićevskich wiślan, od czasów niedoszłego plebiscytu w 1920 r. i jego podziału pomiędzy Polskę i Czechosłowację zmowy milczenia, polityki u(nie)pamiętania, ofensywy i defensywy społeczno-polityczne i kulturowe nadawały bardziej istotną wagę językom, niż wyznaniom, zwłaszcza w zaolziańskiej części byłego księstwa.

W obrazie świata badanej społeczności kwestia przynależności narodowej jest czymś innym niż na współczesnym Śląsku Cieszyńskim, co znaczy, że *nasze* strategie autoidentyfikacyjne nie są „ich” strategiami autoidentyfikacyjnymi. Może stąd wynikać postulat, by na siłę nie „wprojektować” w społeczność wiślan w Ostojićevie własnych kategorii myślenia, a raczej pozwolić członkom owej społeczności mówić ich własnymi głosami, które są, po pierwsze, odmienne od naszych, po drugie, są wewnętrznie niejednorodne (cehuje je polifonia<sup>121</sup>), jeśli zważyć chociażby na fakt, że w badanej społeczności naprzemiennie stosowane są różne określenia autoidentyfikacyjne, które są niekonsekwentne również pod tym względem, że jedna i ta sama osoba określa się w różnych kontekstach różnie. Owa niejednorodność ma oprócz tego inne wymiary, składają się na nią bowiem również różnice między wiślanami o bardziej polskiej i bardziej proslawackiej orientacji<sup>122</sup> oraz różnice międzygeneracyjne: podczas gdy wśród dzieci i ludzi młodych preferowanym kodem rodzinnych kontaktów codziennych nierzadko jest już język serbski, osoby najstarsze najczęściej preferują – na ile jest to oczywiście możliwe – gwarę wiślańską. Truizmem będzie stwierdzenie, że w rozmowach dotyczących współczesnych realiów gwara może funkcjonować tylko za cenę wyraźnych zapożyczeń:

J.K.: *A jak żeście chodzili do szkoły, tak żeście sie uczyli po słowiensku?*

Informatorka, 64 lat: *Po słowiensku, ja, ale dóna w chatpie hme łosprowiali tołcki. Tak żehme mieli rehtora słowienskigo, słowienski łosprowioł a ten nasz jenzyk żehme se nie stracili. Jo teraz ty wnuczki... i ta, co je w Polsku, tołcki łosprowio, i ta, co je w Nowem Sadzie. Tam w Nowem Sadzie teraz piónty rok zawrszyła<sup>123</sup>. Óna szła... zaszczíta czowekowe sredine<sup>124</sup>. Nie wiem<sup>125</sup> wóm po polsku powiedzieć, jako je to. Zaszczíta człowiekowej okolicy<sup>126</sup>, kan żyjesz, da czuwosz<sup>127</sup>, coby to wszycko zdrowe było, da to nie dozwołisz, da sie<sup>128</sup>... I óna teraz jeszcze mo dwa ispity<sup>129</sup> i diplómski<sup>130</sup>, ta starszo.*

<sup>120</sup> W żadnym wypadku, za inną nację nie wolno (wychodzić za mąż).

<sup>121</sup> W. Kuligowski, op. cit., s. 22.

<sup>122</sup> Podzielone są np. zdania co do przyszłych postaci nauczania confirmacyjnego. Niekórtzy chętnie by się zgodzili na nauczanie w języku polskim, gdyby parafia miała do dyspozycji polskojęzycznego pastora, inni opowiadają się za pozostaniem przy dotychczasowym nauczaniu confirmacyjnym w języku słowackim, jeszcze inni proponują zastąpienie języka słowackiego językiem serbskim, który miałby dzieciom zapewnić pełną zrozumiałość treści nauczania.

<sup>123</sup> Skończyła piąty rok studiów.

<sup>124</sup> Ochrona środowiska człowieka, środowiska naturalnego (serb.).

<sup>125</sup> Nie potrafię (słow. *neviem*).

<sup>126</sup> Okolicy (serb. *okolina*).

<sup>127</sup> Gdzie żyjesz, tam pilnujesz.

<sup>128</sup> Żebyś nie pozwolił na to, by się.

Informatorka, 58 lat: *Myhmy byli Połocy dycki, dy potym prziszła ta drugo światowo wojna, potem dy poszli Połoków Niemcy zabijać, potem my, co nas tu było mało a wszy-cyhmmy wiedzieli słowiński, potem my sie hmy pisali, że my Słowiocy. Potem nas zostawili [...], nie ruszali nas tak jako Połoków.*

J.K.: *A z tymi Nymcami, co sie potym stało?*

Informatorka: *Ci Nymcy wszyscy uciykli do Nymiecka. Nie wiem. Wyicie, sigurno<sup>131</sup> ście czuli<sup>132</sup>, że tu je mocki nymieckich chyzów.*

J.K.: *A jako wyglóndajóm ty nimiecki chyże?*

Informatorka: *Pa taki wielki, wysoki i miała jeden dłógi góńg<sup>133</sup> abo predizbe<sup>134</sup> – nie wiem, jako sie to nazywo – i z tego sie szło do izbów. I obyczno<sup>135</sup> było trzi izby, ten góńg i tam na zadku jedna kumora, magazyn. Kiery co zrobił<sup>136</sup>, da mo to, co ostawi<sup>137</sup>.*

J.K.: *A gdo teraz mieszkó w tych chyzach?*

Informatorka: *Pa, gdo miyszko – Bosancy – óni prziszli zaś z Bosny jako izbeglice<sup>138</sup> i dostali ty chyże, co byty prózne. [...]*

J.K.: *A po jakimu żeście sie uczyli we szkole, jak żeście chodzili do szkoły?*

Informatorka: *Jo zech do sztwortej triedy<sup>139</sup> szła do słowiński szkoły, myhmy už mieli słowiński. A moi rodziczó szli do madziarski szkoły. I potem tek szli na wyższóm szkole, szli do srbski ko i my<sup>140</sup>.*

J.K.: *A wy wyicie aji po madziarsku?*

Informatorka: *Pa, jo mało wie. Jo bych wiedziała samo tela, wiela mnie na robotę trzeba było. A moi wszyscy wiedzóm, wszystko madziarski, wszystko. Jo już nie wie tak, bo jo zech robiła tu, kany sóm Srbłó więcy, i tak zech... dych była mało, wiedziała zech perfektno łosprowiać madziarski, ale potem zech poszła do Zrenjaninu do szkoły, tam byli samo Srbłó, potem, dych sie wróciła, poczeta zech w Knežewcu (serb. Kneževac – przyp. aut.) robić<sup>141</sup> – też byli samo Srbłó. I także to jednostano wyndzie<sup>142</sup>, wiedziatach samo to, co wiela trzeba mnie za robote.*

J.K.: *A jak sie na przykład spotkacie ze Słowiokym z Haradaczu, po jakimu s nim mówicie?*

Informatorka: *Słowiński, słowiński, pa da. Słowiński my wiemy pisać i czytać i wszyc-ko, absolutno wszystko.*

J.K.: *Aji ci młodzi? Aji dziecka?*

Informatorka: *Ni, dziecka więcy ni, bo więcy ni ma słowińsko szkoła. Dziecka nasze... więcy ni ma nic. – Na srbskim.*

J.K.: *A na kónfirmacji sie uczóm...*

Informatorka: *Słowiński.*

J.K.: *A rozumióm tymu ty dziecka, jak sie w szkole nie uczóm...?*

Informatorka: *Słabo rozumióm. Nauczóm samo to, co muszóm nauczyć, i wiela rozu-mióm, z tego nauczóm naspamiynć, także to... Jest dziecka, kiere wiedzóm, kiere sóm z tych... Czyi rođiczio wiedzóm słowiński, ty dziecka isto wiedzóm. Ale jest tu dość rođic-ów, kiere ani óni nie wiedzóm słowiński, także potem ni mogóm dziecka wiedzieć.*

Jeśli chodzi o stan kompetencji językowych i autoidentyfikacji potomków ostojićewskich wiślan, trudno ponadto o dalekoidące uogólnienia, zwłaszcza że po-

---

<sup>129</sup> Egzaminy (serb. *ispit*).

<sup>130</sup> Egzamin końcowy (dyplomowy).

<sup>131</sup> Na pewno (serb. *sigurno*).

<sup>132</sup> Słyszeli (słow. *počuli*).

<sup>133</sup> Ganek (pol.-śl. *gónek*, niem. *Gang*).

<sup>134</sup> Sień, przedpokój (słow. *predizba*).

<sup>135</sup> Zazwyczaj (serb. *obično*).

<sup>136</sup> Wyprodukował.

<sup>137</sup> Kto co wyprodukował, tam to przechowywał.

<sup>138</sup> Uciekinierzy (serb. *izbeglica*).

<sup>139</sup> Klasy (słow. *trieda*).

<sup>140</sup> Tak jak my (serb. *kao*).

<sup>141</sup> Pracować.

<sup>142</sup> Io wyjdzie na to samo.

szczegółne rodziny różnią się co do stopnia asymilacji i interetniczności małżeństw mieszanych. W świetle podobnego zróżnicowania nie tylko niełatwo „z zewnątrz” określić tożsamość całej badanej społeczności, która raczej nie jest homogeniczna, nie jest też możliwe jednoznaczne zakreślenie jej granic. Za przykład niech posłuży jedna z wiślańskich informaterek (należąca do Kościoła Adwentystów Dnia Siódmego), która czuje się Węgierką i która w trakcie wywiadu do jednego ze swych wnuków o charakterystycznym, węgierskim imieniu Attila, ucznia węgierskiej szkoły, zwracała się gwarą cieszyńską. (Na moje pytanie *Jako się nazywasz?* mały Węgier odpowiedział bez zastanowienia.) Etnologia mocnego uderzenia, która chciałaby na podstawie obiektywnych wyznaczników – bez uwzględniania wyznaczników subiektywnych, przyjmujących postać głosów, którymi mówią sami członkowie danej społeczności – w wiążący i ostateczny sposób przypisać wszystkich członków danej społeczności do kategorii „Polak”, „Słowak”, „Serb” itp., byłaby w tym kontekście nieporozumieniem a jednocześnie niewątpliwie też przemocą symboliczną w rozumieniu Pierrea Bourdieu<sup>143</sup>, która ma miejsce zawsze wtedy, gdy opisujący nie uważa za konieczne liczyć się z głosem opisywanego. Za Waldemarem Kuligowskim można w tym kontekście ponadto powtórzyć opinię Clifforda Geerza, że opisywanie jest rodzajem władzy<sup>144</sup>.

Inną kwestią jest sprawa uświadamiania przez współczesnych mieszkańców Wiśły własnym ziomkom z Ostojiceva pełni ich kulturowych korzeni. Bez wpływu na ostojicevskich wiślan nie pozostaje intensyfikacja bezpośrednich kontaktów z wiślanami żyjącymi w miejscu pochodzenia przodków. Zgadzam się pod tym względem z wnioskiem wysuniętym przez badaczy z Wrocławia:

W ostatnim czasie zauważamy pewne przemiany, które wyraźnie zmierzają w kierunku repolonizacji czy konstruowania polskiej świadomości od podstaw. [...] Obserwujemy bowiem w ciągu ostatnich 3 lat wyraźne zintensyfikowanie zainteresowań Polską za sprawą rozwoju kontaktów z Wisłą. Manifestuje się to wzajemnymi wycieczkami, koloniami i indywidualnymi kontaktami rozwijanymi na coraz szerszą skalę. Potomkowie wiślan z Ostojiceva poszukują członków swych rodzin w Polsce. Znajdują te same nazwiska. Zwiedzają przestrzenie, które były punktem ich wyjścia przed prawie dwoma wiekami. Przyglądają się zasłyszczanym onegdaj od najstarszych miejscom znajdującym się w Beskidzie, na *Stożku*, *Jaworniku* czy w *Malince*. Coraz częściej w ich języku pojawia się nazwa ich ideologicznej ojczyzny w postaci Polski. **Ich mowa coraz częściej przestaje być *toucka*, a zaczyna być (w ich narracjach) polska.**<sup>145</sup>

Ożywienie kontaktów między ostojicevskimi wiślanami i mieszkańcami Wiśły nie sprowadza się zatem do samego instytucjonalnego wymiaru. Organizowanie wycieczek – przynajmniej w przypadku części rodzin – sprzyja nie tylko zawiązywaniu przyjaźni, ale też wzajemnemu odszukiwaniu krewnych. Są krewni, których wzajemny kontakt listowy nigdy właściwie nie ustał, pomijając okres ostatniej wojny w byłej Jugosławii. Nie bez znaczenia dla dokonujących się tutaj zmian (m.in. dla nabywania kompetencji językowych w polszczyźnie), jest możliwość podejmowania studiów w Polsce:

[W trakcie oglądania rodzinnych zdjęć.] Informatorka, 74 lat: *E teraz dziwej sie! To tuch je jo i J. (syn respondentki – przyp. J.K.). Jo dziyrzým Z., a ón dziyrzy W. (wnucy – przyp. J.K.). To sóm jego. E terozy W. łosprowiół se mnóm po mojemu a ten mały żabczok*<sup>146</sup>, *bo był mały, prziszet ze zabawiszczu*<sup>147</sup> *i jo z macierzóm (z jego bośniańską matką – przyp. J.K.) łosprowiała... Ón teraz taki żabczok, ale twrdoglawy*<sup>148</sup>, *jako, da Ci po-*

<sup>143</sup> P. Bourdieu, *Die verborgenen Mechanismen der Macht enthüllen*, [w:] *Die verborgenen Mechanismen der Macht*, Hamburg 1992, s. 81-86.

<sup>144</sup> W. Kuligowski, op. cit., s. 26.

<sup>145</sup> E. Kłosek, M. Michalska, J. Hlubek, op.cit., s. 86-87. (wyłuszczenie – J.K.).

<sup>146</sup> Brzdąc.

<sup>147</sup> Przedszkole (serb. *zabavište*).

<sup>148</sup> Uparty (serb. – *tvrdoglav*).



wiym: twardego rozumu... I że łosprowiałach z macierzóm srbski a ku niymuch coś prze-  
łosprowiała po mojemu. A ón se prawi, że „nemoj, tako da pričesz sa mnom ne kao s  
mamom, eh!”<sup>149</sup> – „A ty nie wiesz? Pa za to nie chcesz?” – „Wiem, a nećiu”<sup>150</sup>.” –  
(I)Odpowiedziot, że wiy, ale nie chce. Wysz, za to Ci prawiym, ni każdy chce się to uczyć.  
A jo potem na to prawiła: „Beješ wielki magarec”<sup>151</sup>, jak się nie nauczysz i po naszymu.”  
Terozy ón wszycko dostoł ten chłopiec, **da idzie do Połski, da go Połsko stipenduje.**  
Wszycko wyrobijajóm<sup>152</sup> a tak, da idzie. – Jako da ón tam idzie, kie ón nie wiy łosprowiać.  
– „Widzisz, glupanu”<sup>153</sup> jeden!” – Takech mu to prawiła! **Móg być nowiniarz**<sup>154</sup>, móg być...  
Da se wybierz, co chce, prawiła Renata<sup>155</sup>. Samo piyrszy rok musioł iść, połski jenzyk da  
sie nauczyć. Móme tam jedne Kendziorkie (dziewczyna studiująca w Polsce – przyp. J.K.).

Okazjonalne wycieczki i nabożeństwa z polskojęzycznymi duchownymi nie pozostają bez wpływu na lokalne autoidentyfikacje, na których bez wątpienia swe ślady pozostawia uczestnictwo we wspólnych – choć sporadycznych – uroczystych rytuałach, którym towarzyszą teksty przywołujące do pamięci obraz wspólnych dziejów. Dzięki docierającym do Ostojićewa drukom (m.in. z artykułom w polskiej gazecie „Słowo YU Polonii”) ci, którzy uczą się polskiej pisowni, mogą stopniowo przyswajać sobie narracje historyczne i etnograficzne o sobie samych – już nie o poszczególnych członkach rodzin, lecz o etnicznej i narodowej wspólnotie – oraz stopniowo je internalizować. Za jeden z potencjalnych katalizatorów podobnych procesów uznać można rosnącą rolę informacji i kontaktów utrzymywanych w przestrzeni wirtualnej. (Od roku 2008, gdy przeprowadzano badania, dostęp do Internetu w Ostojićewie uległ wyraźnej poprawie a tekstów traktujących o potomkach wiślańskich emigrantów w sieci przybyło.) Nie udało się jednak, jak na razie, przeszczepić z Wisły do Ostojićewa praktyk instytucjonalnej muzealizacji relikwów przeszłości, nieobcych na przykład większym skupiskom Słowaków w Baćce<sup>156</sup>. Z uwagi na kurczącą się w Ostojićewie liczebność osób wiślańskiego pochodzenia jest możliwe, że podobne praktyki już tu nie zaistnieją. (Pomijam fakt przechowywania w pojedynczych rodzinach pamiątek – zwłaszcza druków religijnych – po własnych przodkach.)

O powszechnym braku potrzeby tworzenia reprezentacji całej wiślańskiej czy ewangelickiej wspólnoty w Ostojićewie świadczyć może np. biblioteczka w domu zborowym (parafialnym), która w 2008 r. znajdowała się w rażąco złym stanie. Przechowywanym tu w kiepskich warunkach historycznym drukom, których nikt nie czyta, porzucanym, niezabezpieczonym i narażonym na działanie wilgoci, miejscowi ewidentnie nie przypisują wartości znaków reprezentujących przeszłość; znaków, o które warto by dbać. Podobna spuścizna – jako potencjalne miejsce pamięci – nikogo tu (podczas naszego pobytu w Ostojićewie) praktycznie nie interesowała. Literatura religijna (w językach przeważnie czeskim i słowackim, mniej polskim i niemieckim) będąca własnością miejscowej ewangelickiej parafii od dłuższego czasu nie jest wykorzystywana. Upoważniony parafianin, który udostępnił naszej ekipie ową biblioteczkę, nie rozpoznawał różnicy między drukami czeskimi i niemieckimi wówczas, gdy miały gotycką czcionkę. Utrzymywał, że wszystkie takie książki są niemieckojęzyczne, w związku z czym nikt ich już nie przeczyta. Większość informatorów przyznawała, że

<sup>149</sup> „Nie, bo mówisz ze mną inaczej, niż mówisz z mamą.”

<sup>150</sup> „Potrafię, ale nie chcę.”

<sup>151</sup> Osiół (serb. *magarac*).

<sup>152</sup> Załatwiają.

<sup>153</sup> Gluptas, dureń (serb. *glupan*).

<sup>154</sup> Dziennikarz (serb. *novinar*, słow. *novinár*).

<sup>155</sup> Lokalna działaczka pochodząca z Wrocławia, która – jako jedyna w Ostoićzewie – posługuje się językiem ogólnopolskim. Utrzymuje kontakty z polską ambasadą w Belgradzie, koordynując m.in. formy wspierania ostoićzewskich wiślan przez polskie organizacje.

<sup>156</sup> Por. <http://slovackizavod.org.rs/kulturno-nasledje/muzeji/narodni-muzej-backi-petrovac> (dostęp 20.01.2012)

nie potrafi czytać po polsku, a zdolność czytania tekstów religijnych w języku słowackim i czeskim (nawet jeśli są drukowane czcionką łacińską) ogranicza się przeważnie do najstarszej generacji.

Funkcji miejsc pamięci nie pełnią tu także groby (nagrobki) pierwszych wiślańskich osadników. Według relacji informatorów „już ich nie ma”. Niedawno okazało się jednak, że są – zapomniane w gąszczu krzaków w nieutrzymywanej części cmentarza. Pomniki odkryli i sfotografowali członkowie ekipy, która była w Ostojicévie w roku 2011 (m.in. R. Czyż, K. Marcol, D. Szczypka). Z faktu, że owego „archeologicznego odkrycia” musieli dokonać dopiero polscy badacze z Wisły, wynika, że „milczący” punkt widzenia, z którego postrzegane są w samym Ostojicévie relikty przeszłości, nie nakłada się na punkty widzenia, jakie w tej sprawie przyjmują członkowie i sympatycy instytucji pamięciowych w Wiśle. Fakt, że przeszłość wiślańskich osadników w Banacie rekonstruuje tutaj dopiero „wiślanie z zewnątrz”, świadczy o różnicy między jedną i drugą społecznością pod względem zapotrzebowania na symboliczno-narracyjne obrazy przeszłości. Podczas gdy współczesna, względnie zasobna Wisła dysponuje dobrze zorganizowanymi instytucjami pamięciowymi, a opowieści o przeszłości cieszą się tu relatywnie dużym wzięciem (zainteresowanie lokalnymi konferencjami o tematyce historycznej i etnograficznej jest znaczne), nieliczna i słabo zorganizowana społeczność potomków wiślan w mniej prosperującym Ostojicévie – mająca inną przecież historię – kieruje uwagę raczej ku innym tematom i problemom.

Z powyższym może się wiązać niebezpieczeństwo interpretowania językowej i tożsamościowej sytuacji wiślańskiej społeczności w Ostojicévie za pośrednictwem kategorii ukształtowanych w ramach obcego jej paradygmatu. Na pierwszy rzut oka mogłoby się na przykład wydawać, że ostojicévscy potomkowie wiślan w świetle niejednoznaczności ich autoidentyfikacji stają w obliczu tożsamościowych dylematów<sup>157</sup>. Są jednak przesłanki, by sądzić, że rzecz może się mieć nieco inaczej: dylemat dylematowi nierówny. Nie można wychodzić z założenia, że niejednoznaczność autoidentyfikacji – konstatawana z naszego punktu widzenia – zawsze pociąga za sobą rozterki. Jedynym dylematem, jaki w tuckiej rodzinie można sobie wyobrazić, jest kwestia, czy wstąpić w związek małżeński z członkiem innego wyznania i w jakim kościele ochrzcić dzieci. Wielojęzyczność, językowe interferencje (czasem wręcz makaroniczność), nie rodzą tu wyraźniejszych dylematów. To samo można stwierdzić na temat relacji polskość – słowackość. Jeśli polskość jest tu ewangelicka, a słowackość tak samo, w czym miałby tu, w optyce potomków ostojicévskich wiślan, polegać problem?

Wszystko zależy od „milczącej” struktury znaczeniowej, w ramach której człowiek konceptualizuje rzeczywistość włącznie z samym sobą. Wszystko zależy od habitualnych wzorów postrzegania i mówienia, jak też od praktyk społecznych, w ramach których wytwarzane są powszechnie podzielane sensy. Pod tym względem różnica między mieszkańcami Wisły a potomkami wiślańskich emigrantów w Ostojicévie jest znacząca. Mimo stopniowego upowszechniania się ponowoczesnych wzorów myślenia związanych z przyzwoleniem na wielowymiarowość i zmienność autoidentyfikacji, na współczesnym Śląsku Cieszyńskim (po obydwu stronach granicy) zarówno wyznanie, jak i przynależność narodowa mają postać moralnego zobowiązania wobec bezimien-nych przodków<sup>158</sup>. W odróżnieniu od Ostojicéva są to jednak dwa różne zobowiązania.

Jeśli w odniesieniu do Ostojicéva można mówić o jakiegokolwiek wierności przodkom – której niedotrzymywanie mogłoby wywoływać np. poczucie winy – dotyczy ona najwyraźniej samego wyznania, które jest tutaj, jak stwierdziłem, najważniejsze, stanowiąc podstawowy czynnik autoidentyfikacyjny. Kody językowe nie są dla ostojicévskich potomków wiślan zaledwie istotnym tematem refleksji. (Pomijam w tym

<sup>157</sup> Por. E. Kłosek, M. Michalska, M. Hlubek, op.cit., s. 87.

<sup>158</sup> Por. G. Kubica, op. cit., s. 33-48.

miejscu możliwe refleksje wywoływane pytaniami etnografów i turystów z Wisły.) Nie odnotowałem na przykład sytuacji, w których lokalna konstatacja, że liczba użytkowników gwary wiślańskiej w Ostojicевie się kurczy, miałyby odcień skargi. Należy przypuszczać, że powody takiego stanu rzeczy są co najmniej następujące:

1. Wszyscy pamiętają, że przodków sprowadził tu głód.

2. Historyczne właśnie narodowościowe – w ramach Austro-Węgier, a także po wdrożeniu Traktatu z Trianon (1920 r.), na podstawie którego gmina przypadła Jugosławii – dotyczyły przede wszystkim relacji między Węgrami i Serbami. Nie stanowiły one wyraźniejszego narodotwórczego impulsu dla miejscowych wiślan.

3. Defensywnych postaw nie mógł tu wywołać słowacki kościół ewangelicko-augsburski. Z jego członkami ostojicевscy wiślanie związali się dobrowolnie, dzieląc z nimi wyniesioną z Wisły częściową wspólnotę języka drukowanego (staroczeskiego). Nic nie wskazuje na to, by ktoś z premedytacją w przeszłości ich tu słowakizował. Już na pewno nie słowacki nauczyciel z Ostojicева Jan Gažo, który w swym przyczynku w publikacji na temat słowackich ewangelików w Królestwie Jugosławii nie tylko nie przemilczał ich pochodzenia, lecz nazwał ich wprost Polakami.

4. Pierwsi wiślańscy osadnicy w Banacie wynieśli z sobą z miejsca pochodzenia determinację w kwestii utrzymania własnego wyznania<sup>159</sup>. Do ogłoszenia Patentu Tolerancyjnego wykorzeniała je bowiem legalnymi środkami austriacka zwierzchność, dla której używany przez ewangelików język był w gruncie rzeczy obojętny. To zatem determinacja wyznaniowa wpisała się w ówczesne wzorce ich praktyk społecznych i myślenia. Niezrozumiałe dla nas mylenie *nacji* z wyznaniem może być przynajmniej częściową kontynuacją owych wzorców.

Z uwagi na niewspółmierność „milczących” strategii identyfikacyjnych współcześni mieszkańcy Wisły i potomkowie wiślańskich emigrantów w Ostojicевie żyją w niezbyt porównywalnych do siebie światach a to, co w oczach mieszkańca Śląska Cieszyńskiego mogłoby jawić się jako dylemat, u potomków wiślan w Ostojicевie uchodzi za bezproblemową oczywistość. Jak zauważono, nie ma u nich wyraźniejszego zapotrzebowania na własne narracje czy symbole, które tworzyłyby z nich oddzielną wspólnotę etniczną czy narodową. Inaczej jest z narracjami i symbolami, które tworzą z nich wspólnotę wyznaniową. Nie znaczy to oczywiście, że w ślad za intensyfikującymi się kontaktami z Wisłą, sytuacja z biegiem czasu się nie zmienia.

\*\*\*

Ożywione od kilku lat „wiślańsko – wiślańskie” kontakty (na poziomie indywidualnym i instytucjonalnym) wywołują efekty po obydwu stronach: zarówno w Ostojicевie, jak też w samej Wiśle czy na Śląsku Cieszyńskim jako takim. Potomcy ostojicевskich wiślan dzięki podobnym kontaktom zauważają, że mówiony język ogólnopolski jest dla nich mimo wszystko relatywnie dobrze zrozumiały, doskonalać się w nim dzięki rozmowom z przybyszami oraz nabożeństwom, które odprawiane są okolicznościowo przez przyjezdnych polskich pastorów. Dzieci w Ostojicевie uczą się nadobowiązkowej polszczyzny literackiej w szkole. Z uwagi na fakt, że większość z nich pochodzi z rodzin mieszanych, i to nawet od dwóch generacji, uczą się jej nie tylko dzieci z *touckich* rodzin, ale też mali Serbowie i Węgrzy. Organizowane dla nich kolonie w Wiśle przyczyniają się do tego, że wzrasta tam poczucie wspólnoty z Polską bądź przynajmniej sympatie do tego kraju. Co ważne, z punktu widzenia mieszkańców Ostojicева regionalna przynależność Wisły do Śląska jest bez znaczenia. Owo pojęcie jest tam nieznane. Mieszkańcy Wisły, którzy przybywają do Ostojicева, mają z kolei możliwość przypomnienia sobie m.in. o własnej gwarze, o **historycznej czeszczyźnie, która w ich regionie towarzyszyła językowi polskiemu** bądź też o trudno wyobrażalnych dziś plagach głodu. Nie jest to bez znaczenia, jako że nie natrafiłem w Wiśle

<sup>159</sup> Por. K. Michejda, *Z historii kościoła ewangelickiego na Śląsku Cieszyńskim*, Katowice 1992

i okolicach na ekspozycję muzealną, która wskazywałaby na występowanie takich plag w przeszłości. Możliwości mojej wyobraźni zdaje się też przerastać ewentualność, że podczas lokalnych imprez folklorystycznych, które kształtują potoczne obrazy przeszłości, coś mogłoby przypomnieć o podobnych egzystencjalnych dramatach.

Nic nie wskazuje na to, by możliwości odżywiania zanikłych „miejc pamięci”<sup>160</sup> w wyniku kulturowych zderzeń „swoich” ze „swoimi”, mogłaby dziś kogokolwiek traumatyzować czy rozszadzać jego poczucie tożsamości. Kontakty współczesnych wiślan z potomkami ich przodków w Ostojicevie nie wymuszają na nikim „dekonstrukcji” własnego obrazu świata czy obrazu własnej tożsamości bądź przeszłości. Zapraszają najwyżej do refleksji na temat sposobów budowania tychże obrazów.

Warto na koniec przypomnieć o refleksyjnym potencjale antropologii historycznej, dla której czytanie tekstów przeszłości to niejako „podróż w egzotyczne kraje”<sup>161</sup>. Tym, co ową podróż by uniemożliwiło, byłby prezentyzm polegający na projektowaniu własnych kategorii myślenia w przeszłość (podobnie jak we współczesnego nam „innego”), a więc nierespektowanie faktu, że aktorzy różnych, niesprowadzalnych do siebie sytuacji historycznych mówią swymi własnymi głosami. Łatwo mogą one zostać „prze-głoszone” przez projektowany w przeszłość obraz świata samego podmiotu, obraz charakterystyczny dla sytuacji historycznej, w której jest on osadzony i która zasadniczo różni się od sytuacji historycznych, w których żyli jego przodkowie. Jak stwierdza Hans-Georg Gadamer:

Mieć poczucie historii oznacza konsekwentnie pokonywać ową naturalną naiwność, która prowadziłaby nas do osądzania tego, co przeszłe, według tak zwanych oczywistych kryteriów naszego współczesnego życia, w perspektywie naszych intuicji, naszych wartości i nabytych prawd<sup>162</sup>.

We współczesnej antropologii powszechnie przyjmowany jest pogląd, że owej naiwności nigdy nie da się całkowicie uniknąć<sup>163</sup>, jako że nigdy nie uda nam się spojrzeć na świat oczyma naszych przodków na różnych etapach historii. Nie znaczy to jednak, że w drodze ostrożnej hermeneutyki nie można się do ich punktów widzenia mniej lub bardziej zbliżyć przez stopniowe osvajanie się z faktem istnienia innych sposobów konceptualizowania rzeczywistości, niż do jakich sami jesteśmy przyzwyczajeni.

JAN KAJFOSZ

## THE IMMIGRANTS FROM WISŁA IN OSTOJICEVO AND THE HISTORY OF SELF-IDENTIFICATION IN TESCHEN SILESIA

### SUMMARY

The article focuses on the interpretative possibilities available to researchers of the history of culture of *Teschén Silesia* which emerge from the ethnographic research conducted among the descendants of the immigrants from Wisła who now live in the village of Ostojicevo in Serbia. The methods used herein are the hermeneutic-comparative approach and the discourse analysis.

---

<sup>160</sup> Por. P. Nora, *Between Memory and History, Les Lieux de Mémoire*, [w:] *Realms of Memory. Rethinking the French Past*, Vol. 1, *Conflicts and Divisions*, (pod red. P. Nory i L.D. Kritzman), New York – Chichester, s. 1-20.

<sup>161</sup> C. Geertz, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne*, Kraków 2003, s. 154; por. D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge 1985.

<sup>162</sup> H.-G. Gadamer, *Problém dějinného vědomí*, Praha 1994, s. 8.

<sup>163</sup> P. Kowalski, *Theatrum świata wszystkiego i półciwy gospodarz. O wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*, Kraków 2000, s. 21.

The study focuses on the transformations of the consciousness—especially changed in collective memory—which occurred since the mid-19th century in *Teschen Silesia* as such. The key to defining these transformations is the comparison of the condition of language, culture, social practices and self-identification in Wisła to the situation in the Wisła community in Ostojicevo. The principle of comparison is constituted by the condition of the linguistic and cultural situation, as well as of self-identification, in *Teschen Silesia*, which can be obtained through a discourse analysis of texts written in this region in the mid 19th-century, and especially of those published in the contemporary local press. The same method of analysis was applied to texts of memory (memorats), collected in the field research among the descendants of the immigrants from Wisła. The interpretation of the collected analyses presented herein is not the principal aim of the article, for its results may serve as a means of developing the methodological apparatus of the ethnography of *Teschen Silesia*: in particular, such readings enable defining the categories through which the past of a given region becomes conceptualized in various historical phases. The interpretation carried out herein confirms the well-known thesis that if a description of any historical situation is not to be merely a presentist projection of modern categories onto the past, it requires the application of a conceptual apparatus that is adequate to a given situation.

*Translated by Justyna Deszcz-Tryhubczak*